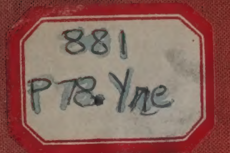
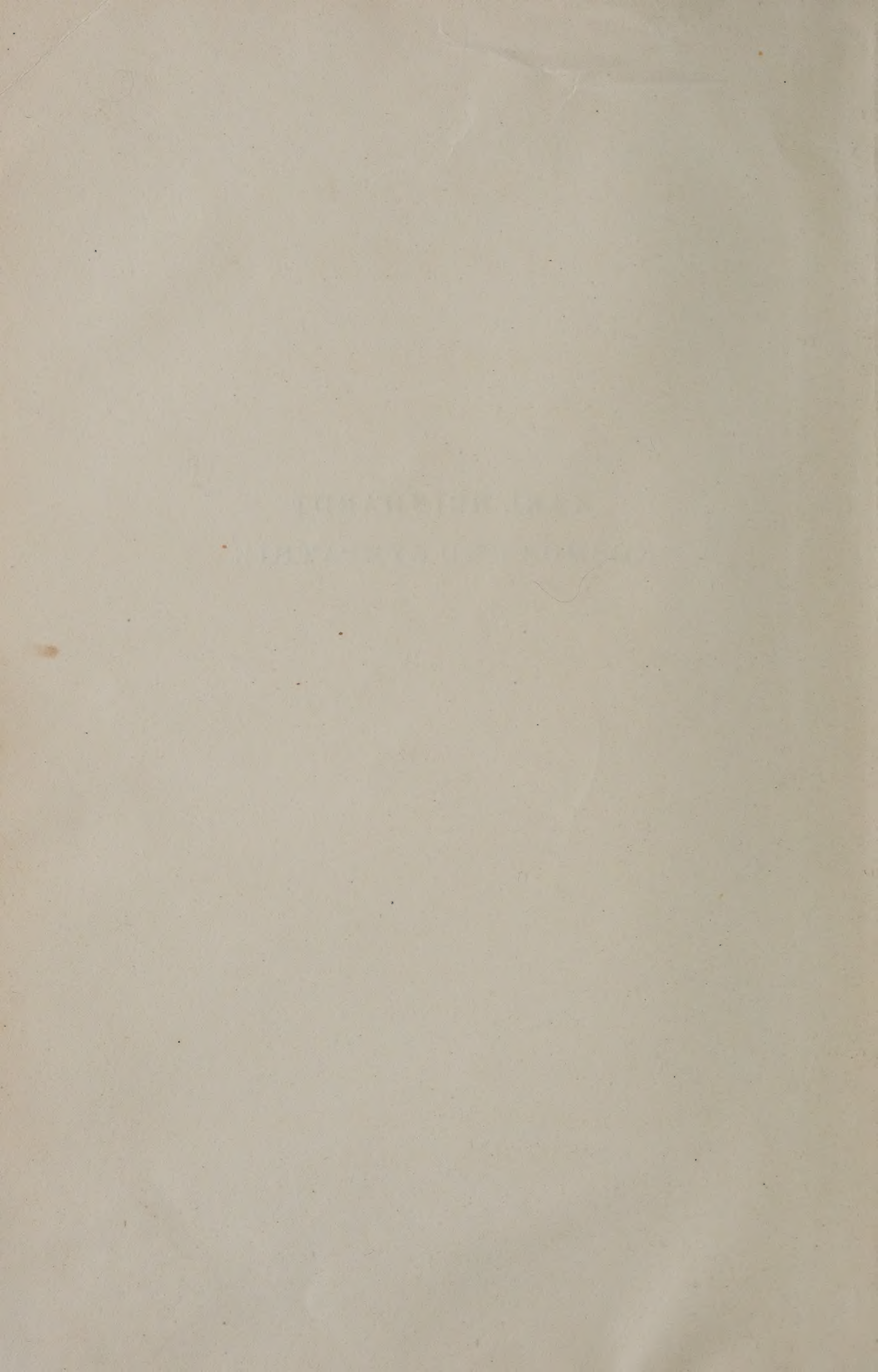


KARL REINHARDT

KOSMOS UND SYMPATHIE


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
: LEIPZIG :

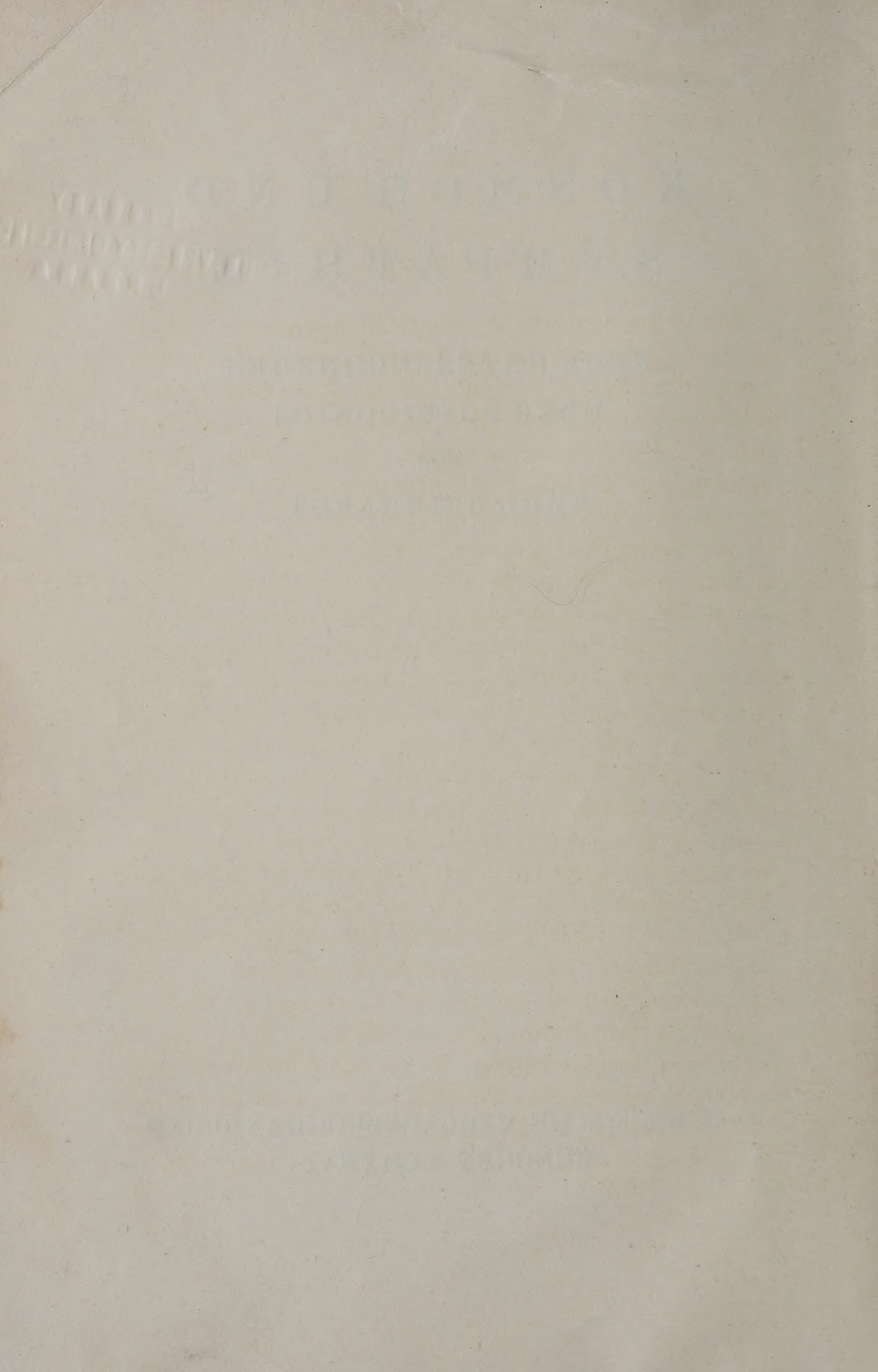


KOSMOS UND SYMPATHIE

NEUE UNTERSUCHUNGEN
ÜBER POSEIDONIOS

VON
KARL REINHARDT

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMXXVI



VORWORT

Der Ursprung dieser Untersuchungen liegt weit zurück. Ein Teil davon stand in den Anmerkungen und Exkursen meines 'Poseidonios' und ist dann mit diesen, der Not gehorchend, fortgefallen. (Man findet auch hier durch 'P.' auf dieses Buch verwiesen.) Das Opfer, das ich damit brachte, war kein Nachteil. Indem vieles von dem dort Gestrichenen hier in einem reiferen Stadium wiederkehrt, ist mir Gelegenheit geboten, zugleich auf die Einwände zu antworten, die sich teils gegen die Methode, teils gegen die Ergebnisse meines Buches erhoben haben.

Bei dieser doch einmal notwendigen Auseinandersetzung mit den Gegnern meiner Anschauungen habe ich mich bemüht, mich auf das Wesentliche zu beschränken. Zu dem, was man für überwunden hält, kehrt man nicht gern zurück. Was der Mühe wert schien, angehört zu werden, hat mich überall veranlaßt, meine Gründe abermals zu prüfen. Allerdings auf das einzugehen, was man bei mir vermißt, ist mir auch jetzt nur in beschränktem Maße möglich — nicht weil mir die Antwort fehlte, sondern weil der Problemkreis, der sie zu erbringen hat, ein anderer ist. Hier konnte es sich nur um Abgrenzungen handeln, und hierfür ist einiges geschehen.

Es kann nicht anders sein, als daß durch diese Untersuchungen die Darstellung, die ich von Poseidonios gab, in einigen wesentlichen Punkten sich ergänzt. Die Sympathie rückt in die Mitte, die Eschatologie wird hier zum erstenmal erkannt und das Verhältnis zum Eklekti-

zismus und Neuplatonismus aufgedeckt. Daß dies erst durch diese Untersuchungen geschieht, ist zwar das Zeichen eines Mangels meiner Darstellung. Aber hätte ich alles so geschildert, wie es sich mir hinterher hinzufand, so hätte der Widerspruch, der sich schon so erhoben hat, an Macht nur noch gewonnen. Ohne die kritischen Unterlagen hätte die Darstellung nur provoziert.

Auch sonst Philosophiegeschichtliches zu bringen, ließ sich nicht vermeiden. Es ist möglich, daß dabei die Begründung zu kurz kommt. Womit nicht gesagt ist, daß es an ihr fehlte.

Jedoch auch diese Untersuchungen sind eine Folge. Das erste und zweite Kapitel ist die Vorbereitung auf das dritte, das Kapitel über die mantischen Theorien schlägt den Weg zu dem Kapitel über Seele und Gott, und auf die Frage, die in jedem früheren Kapitel offen blieb, erfolgt die Antwort durch das letzte. Sollte sich bemerken lassen, daß der Gedanke, den der Titel ausdrückt, sich ergab, ohne gesucht zu sein, so würde ich nicht widersprechen.

Hingewiesen sei noch auf den Anhang zu S. 349.

Frankfurt a. M., Juni 1924 u. 25 K. Reinhardt

INHALT

GRUNDLAGEN

Über Methode zu reden, statt sie zu üben, ist bedenklich. Aber es handelt sich in diesem Fall auch nur darum, ein Mißverständnis zu beseitigen.

Der physische Kosmos des Neuplatonismus wäre nicht wohl denkbar ohne 'Sympathie'. Der stoische Kosmos des Chrysipp und Zenon hatte dieser Kraft noch nicht bedurft. Wollte man Geschichte als Statistik treiben, so würde man, vom Neuplatonismus rückwärts schreitend, an einen Punkt gelangen, wo die Zeugnisse sich plötzlich erst vermehrten, um dann aufzuhören. Vielleicht würde man, wenn man nach Gründen fragte, auch auf die Vermutung kommen, daß dies Anschwellen und Abschwellen von dem Gestirn des Poseidonios abhänge. Doch das wäre ein Weg, der an das Problem von außen führte. Ein anderer Weg ist der der philologischen Kritik. Von den Fragmenten ausgehend, eins aus dem anderen erklärend und bei jedem das Umfassendere suchend — wir ergänzen nicht nur Buchstaben —, führt dieser Weg vom Buchstaben zum Geist (d. h. der Idee nach).

Nun glaubt man, wenn man die 'Quellen' habe, so ergebe sich daraus die' Rekonstruktion'. Aber was heißt 'Quelle'? Wirkung ist immer Verwandlung. Man kann nicht etwas aus seinen 'Wirkungen' 'rekonstruieren'. Eine Rekonstruktion im üblichen Begriff, gesetzt, daß sie die quellenkritischen Probleme, die ihr gestellt sind, richtig gelöst hat, bleibt eine Zusammensetzung aus einander fremden Elementen, wenn nicht eine Rückverwandlung dieser Elemente selbst gelingt. Der Glaube an die alleinseligmachende Kraft des Sammelns, angewandt auf Werke der Literatur — wie viele Berge hat dieser Glaube nicht versetzt, die besser geblieben wären, wo sie standen.

Von jener Notwendigkeit der Rückverwandlung redet unsere Forderung, die Quellenforschung dem Gebot der 'inneren Form' zu unterwerfen.

Aber auch die kritische Vorarbeit und Nacharbeit bedarf einer Reform. Was hier zu fordern ist, ist eine Kunst; nicht die des Kombinierens — die ist leicht und irreführend; war doch auch der ganze alte Poseidonios eine einzige Kombination[1] —, sondern die Kunst der Analyse.

Die Sicherheit quellenkritischer Analysen ist verschieden nach dem literarischen und philosophischen Charakter ihrer Gegenstände. Die Aussonderung ursprünglich anderer Elemente wird am ehesten gelingen, wo der Eingang solcher Elemente in ein späteres Schriftwerk sich auf äußerlichste Art vollzogen hat; also dort, wo diese Elemente noch am ehesten Fragment- oder Exzerptcharakter tragen. Ein Kompilator wie z. B. Diodor — vgl. den Exkurs über Arabien — bietet der Analyse weniger Schwierigkeiten als ein Kritiker wie Strabo. Bei Cicero, der sich z. T. der Kontamination bedient, kommt man in manchen Fällen weiter als z. B. bei Galen, der seine eigene Methode, sein eigenes Dogma und seine besondere Schulterminologie besitzt.

Fragmente und Exzerpte lassen sich mechanisch aus ihrer Umgebung lösen. Ob sie Poseidonisch sein können, kann nur die (unmittelbare oder mittelbare) Übereinstimmung mit Zeugnissen entscheiden. Nach ihnen an zweiter Stelle kommen in sich abgeschlossene Theorien, jedoch solche, die mit allen Merkmalen des Eigentümlichen ver-

[1] Es scheint unter den nicht Zünftigen vielfach unbekannt zu sein, daß es für diesen Poseidonios eine alte Tradition überhaupt nicht gibt, daß er den Anfang seiner Entwicklung nahm mit einer Bonner Dissertation von Peter Corssen, De Posidonio etc., 1878, worin der Nachweis versucht wurde, daß Poseidonios die gemeinsame Quelle des Somnium Scipionis und des ersten Buches der Tusculanen sei.

sehen sind. Auch sie lassen klar sich abgrenzen, wenn auch nicht mehr mechanisch.

Was vor allen Dingen fern zu halten ist, ist die Ideenflucht, die Jagd nach dem Motiv, der Stammbaumwahn, die Suche nach dem Topos, die Vergleicherei, die in das Ufer- und Wesenlose steuert, das Erahnen welthistorischer Zusammenhänge, das Herumwerfen mit Hymnik, Mystik, Orient und Okzident.

Das andere ist der Weg, der zu der Wiederherstellung der Poseidonischen Geographie und Psychologie, der Werke 'Über den Ozean' und 'Über die Affekte' geführt hat. Beide zeigten übereinstimmend, daß Poseidonios jener Ätiologe, Systematiker und Welterklärer war, als den ich ihn gezeichnet habe. Wenn er sonst noch etwas war, so bleibt das auf demselben Wege zu beweisen. Neben Strabo und Galen tritt Seneca und Cicero. Bei Cicero die scharf sich abhebenden, eigenartigen Fragmente aus der Götterlehre. Und zwar heben sie sich ab, nicht weil sie eigenartig sind, wohl aber zeigt sich ihre Eigenart, sobald sie sich abgehoben haben. Aus Seneca kommt als das Wichtigste, als Komplement, hinzu die 'vitalistische' Elemententheorie der naturales quaestiones. Was sich so aus Cicero und Seneca ergab, traf wieder in der Form zusammen mit Galen und Strabo. Das bildete den Grundstock, anderes schoß hinzu.

Was meine Darstellung von früheren unterscheidet, ist ihr analytisches Fundament. Wie tief dies reicht, wird dieser zweite Teil zu lehren haben. Aber auch schon bei der Analyse muß das Sondern und Verbinden Hand in Hand gehen. Auch die besten kritischen Prinzipien fruchten nichts ohne die Evidenz eines Zusammenhangs. Ein Ganzes muß am Anfang wie am Ende stehen, nur dadurch kann sich überhaupt etwas bewähren. Denn die Bewährung des Ganzen ist seine Leistung für die Analyse, wie die Bewährung der Analyse ihre Leistung

für das Ganze ist. Das Wesen bestätigt sich, indem es den handwerklichen Griff gestattet, wie sich der handwerkliche Griff bestätigt, indem er das Wesen — nicht erreicht, jedoch anch seinerseits gestattet. Ich glaube, eben das heißt Wissenschaft; es ist der Maßstab, an dem auch das Folgende gemessen sein will.

DIE STRUKTUR DER WELT

Nachdem die Poseidoniosforschung aus ihrer Zersplitterung in zahllose Konkordanzprobleme auf ihr Hauptproblem zurückgekommen ist, zur Frage: was war Poseidonios? und was war er nicht? hat man zumal um zweierlei gestritten, was in seinem bekannten Bild nicht fehlen durfte und, indem es ausfiel, nun dies Bild empfindlicher zu ändern drohte, als das Neue, das hinzukam: erstens um den Übermittler und Gelehrten, der als Knoten so vieler Fäden und als Hilfsfigur so mancher Quellenkonstruktion nicht zu entbehren war, und zweitens um den Mythiker und Mystiker, der wiederum als Quelle einer wohlbekannten Fülle von Gestalten und Tendenzen zur Erklärung diente. Welche Auflösung in Wahrheit beide Vorstellungen bedeuten, diese Einsicht scheint noch immer nicht durchgedrungen; kaum erkannt, droht Poseidonios wieder zu zerfallen, um mit Mustern, Vorgängern und Folgern zu verschmelzen. Doch der Mythiker wird sich zum Schluß von selbst aufheben. Am Problem des Übermittlers hängt die Frage: Wie weit ist er originell? Hat man ihm nicht, in einer begreiflichen Reaktion, zuguterletzt des Eigenen doch zu viel gegeben? Eine Entgegnung, die auf ein paar Einzelfragen eingeht — denn hier kommt man um die Einzelfragen nicht herum —, scheint an der Zeit.

1. DIE ARTEN DES ENTSTEHENS

Bei Areios Didymos im Florilegium des Stobaios I S. 178 W. (Diels, Doxogr. S. 462) steht als Poseidonisch eine Einteilung der Arten des Vergehens und Entstehens in Zerlegung, Verwandlung, Verschmelzung, Auflösung,

διαίρεσις, ἀλλοίωσις, σύγχυσις, ἀνάλυσις. Es folgen, scheinbar zugehörig, doch im Widerspruch zu dieser Einteilung, Bestimmungen über das Wesen der 'Verwandlung'. Um Poseidonios gegen das Stoisch-Orthodoxe abzugrenzen, hatte ich für die Verschmelzung beider Elemente den Areios mit seiner uniformierenden Tendenz verantwortlich gemacht.[1] Man muß wohl noch einen Schritt weiter gehen: etwas muß ausgefallen sein, und zwar wohl eher durch die Schuld des exzerpierenden Stobaios.[2] Nicht der einen Einteilung sind Dinge angehängt, die ihrem Geiste widerstreiten, sondern zwei Einteilungen, jede mit vier Arten, standen nebeneinander. Beiden war gemeinsam der Begriff Verwandlung, *ἀλλοίωσις.* Die übrigen drei Arten der verlorenen zweiten Einteilung ergeben sich aus der Bemerkung über 'Hinzufügung' und 'Abzug': *τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν.* Also erhalten wir: 1. 'Verwandlung', *ἀλλοίωσις*, 2. 'Hinzufügung', *πρόσθεσις*, 3. 'Abzug', *ἀφαίρεσις.* Die Materie als Materie wandle sich weder durch 'Hinzufügung' noch durch 'Abzug', sondern ausschließlich durch 'Verwandlung'. Nun aber gehört zu diesen beiden seit jeher als Drittes die 'Umlagerung' oder 'Umstellung', *μετάθεσις.* Z. B. Straton, Dox. Gr. S. 421 Diels: *πῶς τέρατα γίνεται· Στράτων παρὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἢ μετάθεσιν ἢ ἐμπνευμάτωσιν.* Von den fünf Aristotelischen Arten also hatte man die *μετασχημάτισις* und *σύνθεσις* z. T. auf die *ἀλλοίωσις*, z. T. auf die *μετάθεσις* zurückgeführt.[3] Hieraus erklärt sich bei Areios auch das Beispiel von den Zahlen und Maßen: *καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνειν.* Zahlen und Maße dienten zur Veranschaulichung einer Veränderung durch 'Hinzu-

[1] Poseidonios S. 41 f. [2] Vgl. den Anhang.

[3] Arist. Phys. I 7, 190 b 7: *γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ προσθέσει οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην.*

fügung', 'Abzug' und 'Vereinigung', *πρόσθεσις, ἀφαίρεσις* und *σύνθεσις*, zum Unterschied von der 'Verwandlung'. Die Einteilung, kurz, war dieselbe wie bei Philo de aeternitate mundi 22, wo mitsamt den Arten auch die Zahlen und die Maße wiederkehren: *Φθορᾶς τέτταρας εἶναι τρόπους τοὺς ἀνωτάτω συμβέβηκε, πρόσθεσιν, ἀφαίρεσιν, μετάθεσιν, ἀλλοίωσιν. δυὰς μὲν οὖν προσθέσει μονάδος εἰς τριάδα φθείρεται, μηκέτι μένουσα δυάς. τετρὰς δ' ἀφαιρέσει μονάδος εἰς τριάδα· μεταθέσει δὲ τὸ Z στοιχεῖον εἰς τὸ H... κατ' ἀλλοίωσιν δὲ μεταβάλλων οἶνος εἰς ὄξος.* Dieselbe Einteilung muß bei Areios ausgefallen sein, und zwar vor *τούτων* (Z. 17 Diels). Daß die Sätze ohne Lücke aneinanderschließen, ändert nichts an ihrer Lückenhaftigkeit; so wie sie dastehen, sind sie unverständlich.

Stand aber diese Einteilung ursprünglich bei Areios, so erweist sie sich als stoisch; als ihr Urheber galt offenbar Chrysipp; Chrysipp und Poseidonios pflegen bei Areios aufeinander zu folgen. Wenn in der Kaiserzeit die Schule — denn in diesem Fall bedeutet Philo kaum viel mehr — sie als ein Mittel zur Bestreitung der Lehre vom Weltbrand verwendet, so beweist das gegen ihre orthodoxe Geltung nichts. Doch wichtiger ist, daß ein Vergleich mit dieser Einteilung die Eigenart der Poseidonischen noch deutlicher hervorhebt.

Daß die Poseidonische Teilung (in *διαίρεσις, ἀλλοίωσις, σύγχυσις* und *διάλυσις*, denn überliefert sind nur diese Termini) einem andern Einteilungsprinzip entsprungen sein muß als die orthodoxe des Chrysipp (die Arten: *πρόσθεσις, ἀφαίρεσις, μετάθεσις, ἀλλοίωσις*) ist klar. Nicht ganz so klar vielleicht ist ihr Verhältnis zu der Einteilung der Mischungen oder Vereinigungen in 'Zusammensetzung', 'Mischung' und 'Verschmelzung', *παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις* und *σύγχυσις*, die durch Areios Didymos und Alexander gleichfalls als Chrysippisch uns bezeugt wird.[1]

[1] Dieselbe stoische Einteilung als Lehre des 'Pythagoras' bei

Beide haben den Begriff der 'Verschmelzung' (*σύγχυσις*). Und doch bedeutet jede etwas anderes; Mischungen, Vereinigungen jeder Art — daher die Synonyme *σύγχυσιν καὶ σύστασιν καὶ σύμμιξιν καὶ σύμφυσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια* bei Stobaios (S. 463, 19 Diels; Chrys. Fr. 471 Arnim); Alexander wendet dafür *μῖξις* in einem weiteren Sinne an (Fr. 473) — sind etwas anderes als Arten des Vergehens und Entstehens. Chrysipp entwickelt seine Lehre von den Mischungen im Hinblick auf die Grundthese seiner Physik, im Hinblick auf den Satz von der Durchdringung der Materie durch das Pneuma. Um die Art dieser Durchdringung zu bestimmen, fragt er nach den Möglichkeiten der Vereinigung und Mischung zweier Körper überhaupt: wieviel Vereinigungen gibt es? unter welcher Art ist die gesuchte zu begreifen? Was er sucht, ist Abgrenzung und Unterscheidung. Er fragt: was bleibt in der Mischung? was bleibt nicht? Und er findet: bei 'Mischung', *κρᾶσις* und *μῖξις*, bleiben beider Qualitäten unverändert, unbeschadet ihrer gänzlichen Durchdringung und 'Hindurchspannung'. Wenn er dabei die *μῖξις* bei den trockenen von der *κρᾶσις* bei den feuchten Körpern unterschied, so kam er damit nur der Anschauung entgegen: das Experiment mit Wasser, Wein und Schwamm bestätigte die Möglickeit des gleichen Vorgangs auch für die hauchartigen und feurigen Substanzen. Also, schloß er, kann das Pneuma die Materie, oder, was dasselbe ist, die Seele ganz und gar den Leib durchdringen, ohne ihre Qualitäten zu verlieren (*ὁμοίως δὲ κἀπὶ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῶν ἔχει· δι' ὅλων γὰρ τῶν σωμάτων ἡμῶν ἀντιπαρεκτείνουσιν*).

Nun aber blieben von dieser Art zwei andere Arten

Aëtius, S. 320, 30 der Doxogr. von Diels; hier ist *παράθεσις καὶ μῖξις κρᾶσις τε καὶ σύγχυσις* Inbegriff der (stoischen) Physik, *ἀλλοίωσις, τροπὴ καὶ ἀνάλυσις* Inbegriff aller Verwandlung. — Aus Areios Didymos Fr. 21 (Diels, Doxogr. S. 458) geht hervor, daß Chrysipp noch nicht zwischen *σύγχυσις* und *ἀνάλυσις* unterschieden hatte.

der Vereinigung zu unterscheiden: 1. eine äußere 'Zusammensetzung', *παράθεσις*, wenn beide Körper mit ihren Teilen, statt einander zu durchdringen, nur berührten (*συναφὴ κατὰ τὰς ἐπιφανείας*); Beispiel: Weizen, Gerste, Linsen. 2. Eine nicht zu leugnende Vereinigung, wobei in einer neuen Qualität die Qualitäten der gemischten Körper untergingen; Beispiel: Arzneien und Salben. Aber diese dienten nur zur Abgrenzung, um jene Arten, auf denen allein die ganze stoische Physik beruhte, vor Verwechslungen zu schützen.

Wenn das Ziel der Lehre von den Mischungsarten nach Chrysipp sich danach klargestellt hat, wie verhalten sich dazu die Arten des 'Entstehens' und 'Vergehens' bei Poseidonios? Worauf laufen sie hinaus?

Bisher blieb unverwertet, daß dieselbe Einteilung des Poseidonios noch ein zweites Mal begegnet, und zwar in derselben Schrift des Philo, de aet. mundi 16: „Ferner sagen sie: es gibt drei oberste Arten der Zerstörung, erstens durch Zertrennung, zweitens durch Vernichtung der anhaftenden Qualität, drittens durch Verschmelzung." *Καὶ μήν φασιν ὅτι γενικοὶ τρόποι φθορᾶς εἰσι τρεῖς, ὅ τε κατὰ διαίρεσιν καὶ ὁ κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος καὶ ὁ κατὰ σύγχυσιν.* Zunächst aber die Frage: ist es auch dieselbe Einteilung? Gewiß; was auch hier unterschieden wird, sind Arten der Zerstörung; wenn nicht zugleich des Entstehens, so wird dies durch den Zweck erklärt, dem hier die Einteilung zu dienen hat: die Lehre vom Weltuntergang zu widerlegen. Aber stehen hier nicht drei Arten statt der vier? Führt nicht die zweite einen anderen Namen? Aber ist das überhaupt ein Name? Sollte am Ende nicht doch die *ἀλλοίωσις* darunter stecken? Als Beispiel dieser Art Vernichtung steht das umgeformte oder zerriebene Wachs: „Durch Vernichtung der obwaltenden Qualität tritt die Zerstörung ein, z. B. bei einer Wachsmasse, wenn sie umgeformt oder auch so zer-

rieben wird, daß sie nicht einmal einen andersartigen Formeindruck mehr trägt.“ *Κατὰ δὲ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος ὁ μετασχηματιζόμενος κηρὸς ἢ καὶ λεαινόμενος, ἵνα μηδὲ ἑτεροειδῆ τινα περίσχῃ τύπον μορφῆς.* Aber Umformung, *μετασχημάτισις* (vgl. die Aristotelische Einteilung), ist etwas anderes als Vernichtung einer Qualität. Und wo man weiß, was einem Stoiker die ‘Qualität’ bedeutet, wird man sich hüten, einen Qualitätswandel gar mit dem Unterschied der ‘Prägung’ (*τύπος*) zu verwechseln. Was hier vorliegt, ist, wie überall in dieser Schrift, wertvolles Schulgut, doch heillos verwahrlost und in Philons Lieblingsfarben frisch gestrichen. Daß da mancherlei Verwirrung herrscht, ist nicht verwunderlich. Aber das Wachs muß richtig sein, denn wenn es hier als Beispiel steht, so steht es offenbar im Hinblick auf das Beispiel für die dritte Art, im Hinblick auf das ‘Vierlingsmittel’, die *τετραφάρμακος*: „Durch Verschmelzung wie z. B. bei dem von den Ärzten angewendeten Vierlingsmittel; denn hier sind die Kräfte der einzelnen zusammengerührten Stoffe verschwunden und haben die Entstehung einer einzigen vorwiegenden Kraft bewirkt.“[1] *Κατὰ δὲ σύγχυσιν, ὡς ἡ παρὰ ἰατροῖς τετραφάρμακος· αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν συνενεχθέντων ἠφανίσθησαν εἰς ἐξαιρέτου μιᾶς γένεσιν ἀποτελεσθείσης.* Die Tetrapharmakos enthält auch Wachs, doch solches, das mit Gummi, Talg und Pech in eine neue Qualität und Einheit eingegangen ist (vgl. Galen). Hier steht also die einfache Verwandlung unterschieden von der komplizierten: diese als *ἀλλοίωσις*, jene als *σύγχυσις.* Daraus erhellt: es kommt nicht auf die Form des Wachses an, sondern auf seine Aggregatzustände, also auf die altbekannten Qualitäten, als da sind: Warm, Kalt, Feucht, Trocken. Das Feuchte, Warme wandelt sich in Trocknes, Kaltes, oder umgekehrt. Dies, ebendies versteht man

[1] Uebers. nach J. Bernays Abh. Berl. Ak. 1876 Phil.-Hist. Kl. S. 250.

unter Qualitäten; ebendies sind die entscheidenden und ersten Qualitäten; alle anderen Qualitätswandlungen führen sich auf diese zurück.[1] Mit *ἐπέχουσα ποιότης* kann nur die obwaltende, bestimmende Qualität in diesem Sinne gemeint sein. Aber dann heißt 'Vernichtung' (*ἀναίρεσις*) der obwaltenden Qualität nichts anderes als die Poseidonische 'Verwandlung' (*ἀλλοίωσις*), z. B. des Eisens durch das Feuer: Wechsel von warm zu kalt, von feucht zu trocken (Poseid. S. 202).

In den Begriffen also stimmen beide Einteilungen überein: die Beispiele bei Philo sind Erläuterungen Poseidonischer Begriffe. Und dies gilt nicht nur von dem Beispiel des geschmolzenen, sondern auch von dem des umgeformten und zerriebenen Wachses. Denn wie hätte Philo sonst darauf geraten können? Wenn es nicht an rechter Stelle steht, so ist die Lösung, daß zwei Beispiele verwechselt wurden. In der Quelle stand: Wachs läßt sich erstens kneten und zerreiben: durch Zerteilung, *διαίρεσις*; Wachs läßt sich zweitens schmelzen: durch Verwandlung, *ἀλλοίωσις* (*ἀναίρεσις τῆς ἐπεχούσης ποιότητος*); Wachs läßt sich endlich so mit anderen Stoffen mischen, daß ein neues Ganze neuer Qualität entsteht, durch Verschmelzung, *σύγχυσις*.

Zuletzt jedoch, wenn dem so ist, weshalb fehlt auf der einen Seite die Zersetzung, *ἀνάλυσις*? Ist nicht vielleicht, um dieses Fehlens willen, trotz der Übereinstimmung, die vollständigere Einteilung des Poseidonios als eine Ergänzung einer älteren, zufällig hier vorliegenden zu betrachten? Aber eine eigenartige Ergänzung! Wer die Verschmelzung (*σύγχυσις*) in diese Reihe eingeführt hat, sollte der versäumt haben, das Umgekehrte zu bedenken? Wenn die Tetrapharmakos in ihre Elemente aufgelöst wird? Und doch ist die Poseidonische *ἀνάλυσις* nichts anderes als die *σύγχυσις* in ihrer Umkehr: *τὴν δὲ ἐξ ὅλων*,

[1] Vgl. z. B. Nemesius de nat. hom. c. 5, 6.

λεγομένην δὲ κατ' ἀνάλυσιν. Also sind *ἀνάλυσις* und *σύγχυσις* dasselbe, insofern bei beiden weder das gemischte Ganze noch seine gemischten Teile unverändert bleiben. Beide scheiden sich von der *ἀλλοίωσις*, bei der das Ganze blieb, das Wachs, doch jeder kleinste Teil verwandelt wurde, beide scheiden sich von der *διαίρεσις*, bei der die Teile bei dem Untergang des Ganzen unverwandelt fortbestehen.

Beide Einteilungen also sind nicht nur desselben Geistes, sondern in der Tat identisch. Wenn das letzte Glied bei Philo fehlt, so ist nicht zu vergessen, daß es gerade hier nicht nur entbehrlich, sondern überflüssig, wo nicht störend wäre. Wo man die Arten des 'Vergehens' erwog, um danach das 'Vergehen' des Kosmos zu bestimmen, kam nicht eine Uniformität in Frage, die in eine Vielheit aufzulösen war, sondern ein Mannigfaltiges, das sich in eine Einheit umzusetzen hatte. Wozu hier noch die *ἀνάλυσις*? Die Frage einer möglichen *ἀνάλυσις* hätte viel eher das kosmogonische Problem betroffen, als das des Weltuntergangs.

Wodurch sich Poseidonios und Chrysipp in ihren Einteilungen unterscheiden, hat sich hierdurch klargestellt. Wo Chrysipp kategorische Unterschiede wahrnimmt (von mir prädikative oder Gleichungsunterschiede genannt), wie unbeseelt, beseelt, Geist und Materie, und danach durchgeistete und nichtdurchgeistete Materie, oder: Stoff und Individuum (*ἰδίως ποιός*), Weltsubstanz und qualitativ besonderer, so beschaffener Kosmos, also wo er fragt: inwiefern ist dies jenes und inwiefern nicht . . .: betrachtet Poseidonios den Prozeß, den Wechsel: er teilt nicht mehr die Arten der Verwandlung ein in das, was da verwandelt wird, sondern er teilt, was da verwandelt wird, in Arten der Verwandlung ein. Chrysipp erklärt: was durch *ἀλλοίωσις* verwandelt wird, ist die Substanz; die anderen Arten — Zunahme und Abnahme — ver-

wandeln nur die Qualität;[1] was durch alle vier Arten insgesamt verwandelt wird, ist das individuelle Wesen Sokrates, das *ἰδίως ποιόν*, das sich zusammensetzt aus Qualität, Substanz und So-Beschaffenheit sowohl der Qualität wie einer so vereinigten Substanz. Dies Wesen wird durch Zunahme und Abnahme allein noch nicht verwandelt; Sokrates kann alt und jung sein usw. (vgl. Stob. I 178 W., Diels, Dox. S. 463: *διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως* usw.). Also schließt er: was verwandelt wird, muß eins von dreien sein: eine Substanz (*οὐσία*) oder eine Qualität (*ποιόν*: Größe, Gestalt des Sokrates) oder ein *ἰδίως ποιόν* (der individuelle Sokrates). Indem er alsdann die Unterscheidung: Hinzufügung, Abzug, Umlagerung, Verwandlung, *πρόσθεσις, ἀφαίρεσις, μετάθεσις, ἀλλοίωσις*, an eine jede dieser Kategorien heranbringt, ordnet er die Gattungen des Werdens und Vergehens.

Poseidonios unterscheidet Arten der Verwandlung selbst; er trennt von einer bloß mechanischen eine mehr innere, intensivere, alle kleinsten Teile gleich umfassende — es scheint, als suche er die chemische Verwandlung zu bestimmen. Und die Anschauung, die ihn zur Unterscheidung seiner Arten hinführt, ist die Anschauung des Ganzen und des Teils: die Stadien des Prozesses bilden nun ein Ganzes, das nach seinen Elementen so und so beschaffen sein kann. Somit ist auch diese Einteilung ein Zeuge seiner Denkform.

Doch was Poseidonios für die Geschichte der Chemie bedeuten mag, bleibe dahingestellt: der Sinn dieser Ein-

[1] Daher auch Fr. 317 (Arius Did. Fr. 20 Diels): *ταύτην δὲ (τὴν ὕλην) ἀίδιον, οὔτε αὔξησιν οὔτε μείωσιν ὑπομένουσαν, διαίρεσιν δὲ καὶ σύγχυσιν ἐπιδεχομένην κατὰ μέρη, ὥστε φθορὰς γίγνεσθαι τῶν μερῶν εἴς τινα οὐ κατὰ διαίρεσιν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν τῇ συγχύσει τινῶν γιγνομένων ἔκ τινων.* Zwischen *ἀλλοίωσις* und *σύγχυσις* wird hier nicht unterschieden, vielmehr die *ἀλλοίωσις* verglichen mit der '*σύγχυσις*' gewisser *φάρμακα*.

teilung ist jedenfalls ein anderer, als Begriffsbestimmung einer chemischen Verwandlung. Auch wäre das Beispiel hierfür nicht am glücklichsten gewählt. Daß gerade die Tetrapharmakos gewählt wurde, geschah um der vier Elemente willen. Daraus folgt: dies Beispiel sollte zur Anschauung eines Enthaltenseins der vier Elemente oder ihres Eingehens in ein Werdendes hinführen. Aber dieses Werdende war dann nicht mehr der Makrokosmos — denn in ihm waren die Elemente reiner, unverwandelter enthalten als das Wachs in der Arznei —, sondern der Mikrokosmos oder das Organische. Dies wird bestätigt durch Galen. Um das Enthaltensein des Makrokosmischen im Mikrokosmischen nicht nach Art eines Gemenges, wie aus Wasser und Wein, sondern als innerlichst organische Verwandlung zu bestimmen, führt Galen dasselbe Beispiel an, die Tetrapharmakos. Das Beispiel aber ist aus seiner Elementenlehre nicht zu lösen, eins ist überkommen wie das andere. Daß die Medizin, der Poseidonios manches zu verdanken hatte, manches auch von ihm empfing, zeigt sich nicht nur in diesem Fall. Erwiesen ist derselbe Ursprung für Galens Lehre vom Sehen (P. S. 238 A.), desgleichen für die Lehre von den 'organischen Kräften', *ἔμφυτοι δυνάμεις* (P. S. 105 u. 353). Endlich, wenn der Arzt Galen, im Streit gegen die stoische Orthodoxie, als einen seiner Trümpfe seine Poseidonioskenntnis ausspielt, wenn er Schriften von ihm ausschreibt, die ihm ebenso bekannt sind wie den Gegnern unbekannt, so zeigt sich auch in diesem Nachleben ein nicht unwesentlicher Zug an einem Philosophen, der wie jedes Fachwissen, so auch, und nicht zuletzt, die Medizin genutzt hatte. So ist es mit Philos und Aëtius' Hilfe möglich, aus Galen ein Stück der Elemententheorie des Poseidonios, *τοῦ περὶ στοιχείων λόγου* (nach Diog. Laert.) wiederherzustellen. Als ihr Kern ergibt sich die Betrachtung des Hinüber- und Herüber-

wirkens zwischen Element und Organismus. Galen I S. 452 Kühn:

„Denn das wäre doch der barste Unsinn, wollte man, weil keins von den vieren rein im Körper erscheint, die Existenz aller in Frage ziehen. Mit demselben Rechte könnte man die Zusammensetzung der Tetrapharmakos aus Wachs, Harz, Pech und Talg in Frage ziehen, weil nichts von diesen unversehrt und ganz in ihr enthalten erscheint. Wenn also die Organismen nichts von den vier Elementen unversehrt bewahren, so ist das kein Beweis gegen ihre Mischung.... Wie du mir in der großen Welt den Stein als erdigen Körper nachweist, so weise ich dir im Lebewesen Knochen, Knorpel und Haare nach. Zu derselben Gattung gehört auch die Schale bei den Schaltieren, die auf das genaueste nach der Art der Erde ausgetrocknet und verdichtet ist.... Frage mich also nicht nach einem reinen Vorkommen der Erde im Organismus, oder zeige du mir zuerst das Wachs in der Tetrapharmakos." *Ἐπειδὴ ἐκεῖνό γε δεινῶς ἄλογόν ἐστιν, εἰ διότι μηδὲν τῶν τεττάρων εἰλικρινὲς ἐν τῷ σώματι φαίνεται, διὰ τοῦτ' ἀπιστηθήσεται πάντα. κατὰ γὰρ τὸν αὐτόν, οἶμαι, τρόπον ἀπιστήσει τις ἐκ κηροῦ καὶ ῥητίνης καὶ πίττης καὶ στέατος συγκεῖσθαι τὴν τετραφάρμακον καλουμένην, ὅτι μηδὲν αὐτῶν ὁλόκληρον καὶ παντελὲς ἐν αὐτῇ περιεχόμενον φαίνεται.... μὴ τοίνυν, ἐπειδὴ καὶ τὰ τῶν ζώων σώματα τῶν τεττάρων στοιχείων οὐδὲν εἰλικρινὲς διασωζόμενον ἔχει, ἐκ τούτων ἀπιστῶμεν αὐτὰ κεκρᾶσθαι... ἀλλ' οἷον ἐν τῷ κόσμῳ τὸν λίθον ἐπιδεικνύεις μοι σὺ γεῶδες σῶμα, τοιοῦτον ἐν τοῖς ζώοις ἐπιδείξω σοι τό τε τῶν ὀστῶν γένος καὶ τὸ τῶν χόνδρων καὶ τὸ τῶν τριχῶν. ἐκ τούτου δὲ τοῦ γένους ἐστὶ κἂν τοῖς ὀστρακοδέρμοις ζώοις τὸ καλούμενον ὄστρακον, ἀκριβῶς εἰς γῆς ἰδέαν ἀπεξηραμμένον καὶ πεπιλημένον....* (S. 455) *μηδέ με γῆν αἰτήσῃς αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἐν ζῴου σώματι, μηδὲ τῶν ἄλλων μηδὲν ἄκρατον, ἢ δεῖξόν μοι σὺ πρῶτος ἐν τῇ τετρακοφαρμάκῳ τὸν κηρόν.*

Dasselbe Beispiel wiederholt sich Com. in Hippocr. de nat. hom. S. 11, 26 u. 18 f. Mewaldt. Daß die Wiederkehr desselben Beispiels auch die Wiederkehr derselben Theorie bedeutet, zeigt sich hier noch deutlicher. Wie Philo die aus einer Vielheit entstehende Einheit unterstreicht: *εἰς ἐξαιρέτου μιᾶς* (!) *γένεσιν ἀποτελεσθείσης*, und ebenso de confusione: *πασῶν δὲ φθορὰ μίαν ἐξαίρετον* (!) *ἐγέννησε δύναμιν*, so auch hier Galen (S. 19): *ἕν δή τι παρὰ τὰ τέτταρα τὸ ἐξ αὐτῶν συγκείμενον ἀποφαίνονται, ὥς γε τήν τετραφάρμακον δύναμιν, οὔτε κηρὸν οὔτε πίτταν οὔτε ῥητίνην οὔτε στέαρ, ἀλλά τι παρὰ ταῦτα ἓν ἄλλο, ὃ ἐξ ἁπάντων κραθέντων γέγονεν.*

Der Zusammenhang zwischen dem Beispiel von der Tetrapharmakos und jenen Poseidonischen vier Arten des Entstehens und Vergehens bestätigt sich zuletzt durch die Umgebung, in der dieses selbe Beispiel bei Nemesius wiederkehrt, de natura hominis c. 5: „Alle Organismen sind entstanden aus der Vereinigung dieser vier Elemente, pflanzliche wie tierische, wobei die Natur die reinsten Bestandteile der Elemente zu der Entstehung solcher Körper herbeizieht — Aristoteles nennt dies die physischen Körper[1] —, und zwar setzen sich diese Bestandteile nicht zusammen nach Art eines Haufens, sondern sie 'vermischen' sich, einander ganz und gar durchdringend, zu einer anderen, neuen, zu einer von ihnen selbst verschiedenen 'Einheit'. Diese Einheit ist von einer solchen Art, daß sie nach ihren Elementen nun nicht mehr geschieden werden kann. Man kann nun nicht mehr die Erde, das Wasser, die Luft, das Feuer, ein jedes für sich betrachten, bei der Vereinigung der vier ist etwas Neues über sie hinaus entstanden wie bei der Tetrapharmakos. Denn auch die Tetrapharmakos ist etwas anderes als ihre Bestandteile. [Und doch ist ein Unterschied, denn die Elemente

[1] Mißverständnis und vielleicht Interpolation.

bringen die Körper hervor nicht durch eine Häufung ihrer kleinsten Teile, wie es bei der Tetrapharmakos der Fall, sondern durch 'Einheit' und Verwandlung].[1] Ebenso lösen sich die Organismen in die Elemente wieder auf bei ihrem Untergang." Mit anderen Worten: das Entstehen der Organismen ist ein physischer Prozeß nach Art des Entstehens der Tetrapharmakos, d. h. eine Art *σύγχυσις*, und ihr Vergehen ist eine analoge Rückverwandlung, also *ἀνάλυσις*.[2]

Das Beispiel der Tetrapharmakos ist populär geworden, populär wie das der Töpferscheibe und der Ameise (P. S. 204), des Stäubchens auf dem Globus (P. S. 197), der Herden und Heere, Ketten und Türme, wie das von der Leier und dem Plektron (P. S. 257) — weil es eigentlich kein Beispiel, sondern ein Bild ist. Auch das ergibt sich aus Galen. Mit seinen Bildern wenigstens hat Poseidonios Glück gehabt, wenn es ein Glück ist, populär zu werden.

Nur ein kleiner Anstoß bleibt noch zu beheben. Chrysipps Arten der Vereinigung: *παράθεσις*, *μῖξις*, *κρᾶσις*,

[1] Hier scheint Verwirrung oder Einmischung eines anderen vorzuliegen, denn ist die Tetrapharmakos ein Beispiel für *παράθεσις*, so ist sie auch ein Beispiel für die Zusammensetzung nach Art eines Haufens.

[2] *Πάντα δὲ τὰ σώματα τὴν γένεσιν ἐκ τῆς συνόδου τῶν τεσσάρων τούτων στοιχείων ἔχει, τά τε τῶν φυτῶν καὶ τὰ τῶν ζῴων, τῆς φύσεως τὰ καθαρώτατα τῶν στοιχείων εἰς τὴν γένεσιν τούτων τῶν σωμάτων ἑλκούσης (καλεῖ δὲ ταῦτα τὰ σώματα Ἀριστοτέλης φυσικά), οὐ κατὰ σωρείαν συντιθεμένων αὐτῶν, ἀλλ' ὅλων δι' ὅλου εἰς ἕνωσιν ἀνακιρναμένων καὶ ἕν τι καὶ ἄλλο παρ' αὐτὰ ποιούντων τὸ σῶμα· οὕτω γὰρ ἥνωται, ὡς μὴ οἷόν τε εἶναι διακρῖναι αὐτὰ μηδὲ ἰδίᾳ μὲν θεάσασθαι τὴν γῆν, ἰδίᾳ δὲ τὸ ὕδωρ καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὸ πῦρ, τῷ ἕν τι καὶ ἄλλο παρὰ ταῦτα ἐκ τῆς συνόδου τῶν τεσσάρων γεγενῆσθαι, ὡς ἐπὶ τῆς τετραφαρμάκου. καὶ γὰρ ἐκεῖ ἄλλο ἡ τετραφάρμακος παρὰ τὰ ἐξ ὧν σύγκειται, οὐχ ὁμοίως μέντοι· οὐ γὰρ κατὰ παράθεσιν τὴν τῶν λεπτομερεστάτων ὡς ἐν τῇ τετραφαρμάκῳ τὰ στοιχεῖα ποιεῖ τὰ σώματα, ἀλλὰ κατὰ μεταβολὴν καὶ ἑνότητα. πάλιν δὲ εἰς τὰ στοιχεῖα ἀναλύεται τὰ σώματα φθειρόμενα.* Es folgt eine Art Heraklitzitat: *ὅθεν καὶ τὴν ἄλλου γένεσιν ἄλλου φθορὰν εἶναί φησι* (oder *φασι*) *καὶ τὴν ἄλλου φθορὰν ἄλλου γένεσιν, οὐ μόνον κατὰ ψυχήν, ὡς προείρηται, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ σῶμα.*

σύγχυσις begegnen samt ihren Erklärungen, wörtlich mit Aëtius übereinstimmend, bei Philo de confus. § 184 (= Chrys. Fr. 472 Arnim). Aber als Beispiel für die *σύγχυσις* erscheint bei Philo statt der 'Salben und Arzneien' die Tetrapharmakos. Daß hier Aëtius der genauere ist, daß er mit seinem allgemeinen Hinweis auf die Salben und Arzneien dem Chrysipp bis in den Wortlaut folgt, beweist die Parallele Alexanders (Chrys. Fr. 473 Arnim):

Alexander: *τὰς δέ τινας συγχύσει, δι' ὅλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιοτήτων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὥς γίγνεσθαί φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων ...*

Aëtius: *τὴν δὲ σύγχυσιν δύο ἢ καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴν εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν, ὥς ἐπὶ τῆς συνθέσεως ἔχει τῶν μύρων καὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων.*

Also hat Philo das für ihn zu schlichte Beispiel der Arzneien, das Chrysipp gebraucht hatte, durch das pompösere der Tetrapharmakos ersetzt. Denn an dem Beispiel haftet die Figur: *πασῶν δὲ φθορὰ μίαν ἐξαίρετον ἄλλην ἐγέννησε δύναμιν.* Das Beispiel ist, wie sich gezeigt hat, von den vier Poseidonischen Arten des Entstehens und Vergehens nicht zu trennen. Ferner stimmt Philo de aet. mundi mit Philo de confusione wiederum bis in den Wortlaut überein, und dieser Wortlaut wieder weist viel eher auf Arten des Entstehens und Vergehens als auf Arten der Vereinigung. Bezeichnend ist hier das Erscheinen der *δυνάμεις* an Stelle der orthodoxen *ποιότητες.* Bei dem mikrokosmischen Problem, in das die Tetrapharmakos gehört, handelt es sich um Elementarkräfte im Sinne der Medizin, nicht anders als bei Seneca de ira II 19 (s. P. S. 323): nam cum elementa sint quattuor, ignis aquae aëris terrae, potestates (= *δυνάμεις*) pares his sunt fervida frigida arida atque umida. et locorum itaque et animalium et corporum et morum varietates mixtura elementorum facit. Die 'Kräfte' der Tetrapharmakos sind Kräfte in demselben Sinn:

Philo de conf. 184 *συνδεθείσης δὲ ἀμήχανον ἔτι τὰς ἐξ ὧν συνετέθη διακριθῆναι δυνάμεις, ἀλλ' ἑκάστη μὲν αὐτῶν ἠφάνισται, πασῶν δὲ φθορὰ μίαν ἐξαίρετον ἄλλην ἐγέννησε δύναμιν.*	Philo de aet. m. 16 *κατὰ σύγχυσιν ὡς ἡ παρὰ ἰατροῖς τετραφάρμακος· αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν συνενεχθέντων ἠφανίσθησαν εἰς ἐξαιρέτου μιᾶς γένεσιν ἀποτελεσθείσης.*

Also hat Philo, wie so oft, sich selber wiederholt. Die frühere Schrift ist, wie sich hier ermitteln läßt, die von der Ewigkeit der Welt, was wieder zu den mancherlei Indizien stimmt, die in ihr ein Jugendwerk erkennen lassen. Auch wird man bemerken, wie der Ausdruck in de conf. sich gesteigert hat. Die Beispiele bei Philo sind nicht zu verwechseln mit den Beispielen bei Poseidonios und Chrysipp; sie fallen unter die Kategorie des Stils.

Die Tetrapharmakos zum *σύγχυσις*-Begriff der Einteilung: *παράθεσις, κρᾶσις, μῖξις, σύγχυσις* zu ziehen, verbietet sich endlich auch aus inneren Gründen. Nach dieser Einteilung wird *σύγχυσις* nicht als eine Art des Entstehens und Vergehens betrachtet, sondern als eine Form des Ineinanderseins zweier Substanzen. Der Begriff *σύγχυσις* dient, ebenso wie der Begriff *παράθεσις*, um den Hauptbegriff der orthodoxen stoischen Physik, die *μῖξις* zu charakterisieren. Diese 'Mischung', kraft deren die Seele als Pneuma den Leib durchdringt, wie die Gottheit als Feuer den Kosmos, stellt sich dar als eine Mitte zwischen zwei Extremen; weder bleibt ein kleinster Teil des Ganzen ungemischt, wie es bei der *παράθεσις* der Fall, noch darf die Mischung andererseits zur Folge haben, daß einer der gemischten Stoffe, etwa das Pneuma, seine Qualität verlöre, daß es unterginge, wenn es sich dem Körper oder der Welt vermischte. Die Hauptsache an der Einteilung ist der Begriff *μῖξις* oder *κρᾶσις*, *παράθεσις* und *σύγχυσις* sind, wie gesagt, nur dazu da, ihn zu umgrenzen. Niemals würde folglich Chrysipp, um das Enthaltensein der Elemente im Mikrokosmos zu erklären, des Begriffes *σύγχυσις* nach

dieser Einteilung sich haben bedienen können. Das Beispiel der Tetrapharmakos, das um der Vierzahl willen nur im Hinblick auf den Mikrokosmos sich geboten haben kann, ist von dem Chrysippischen *σύγχυσις*-Begriff zu trennen. Aber dann bleibt als der Erfinder dieses Gleichnisses nur der Erfinder der Einteilung: *διαίρεσις, ἀλλοίωσις, σύγχυσις, ἀνάλυσις*; denn diese gipfelt in der Tat in ihren letzten beiden Arten; also Poseidonios.

2. PHILO UND BOËTHOS

Machen wir einen Strich durch alles. Sind wir nicht wieder im Begriff, eine jener 'Gewaltsamkeiten' zu begehen, durch die eine gewisse Arbeitsweise nicht zu ihrem Vorteil sich bekannt gemacht hat?[1] Sagt Philo de aet. nicht, der ganze Beweis sei von Boëthos? Und wir wollten gerade eine Einteilung daraus dem Poseidonios vindizieren? „Boëthos und seine Anhänger bringen die triftigsten Beweise vor, die wir sogleich mitteilen wollen." *Ἀποδείξεσι δὲ οἱ περὶ τὸν Βόηθον κέχρηνται πιθανοτάταις, ἃς αὐτίκα λέξομεν.* Wenn darauf auf einen ersten Beweis als zweiter der in Frage stehende folgt: wie kann die Einteilung von Poseidonios sein? Also muß Poseidonios den Boëthos ausgeschrieben haben? Da doch die Verwandtschaft zwischen Philo und Aëtius sich nicht leugnen läßt. Aber wenn Poseidonios ein so wichtiges Stück wie diese Einteilung mitsamt dem Bilde der Tetrapharmakos entlehnt hat, kann man zwischen Poseidonios und Boëthos überhaupt noch unterscheiden? Löst sich Poseidonios nicht in eine Tradition auf?

Aber wenn hier Boëthos redet — aber die viel näheren Konsequenzen dieses 'Wenn' sind wieder so gewaltsam,

[1] Pohlenz versucht sie in seiner Rezension meines Buches, Gött. Gel. Anz. 1922 S. 161 ff. zu charakterisieren. — Ueber das Zeugnis des Boëthos daselbst S. 166.

daß alle Gewalt, die von der anderen Seite droht, nicht dagegen aufkommt. Redet hier Boëthos, so stammt die Einteilung der Arten des Vergehens nicht von Boëthos. Zog Boëthos diese Einteilung herbei, um nach der Erwägung ihrer Möglichkeiten das Schuldogma vom Weltbrand als unmöglich zu erweisen, so kann er dieselbe Einteilung nicht selbst ad hoc erfunden haben. Sie mußte nicht nur stoisch sein, sie mußte von der Schule anerkannt sein, anerkannt zu Zeiten des Boëthos. Nur dann konnte der Beweis für eine Widerlegung gelten. Also ist sie von Chrysipp? Nun aber zitiert Areios sie ausdrücklich als von Poseidonios. Und Areios pflegt Chrysipp und Poseidonios einander gegenüberzustellen. Auf Chrysipp führt sich dagegen eine gänzlich andere Einteilung zurück. Hier geht der Weg nicht weiter.

Zweitens. In diese Einteilung verfilzt ist eine zweite, die bekannte Einteilung der Körper in 'getrennte' (Beispiel: Herden, Chöre, Heere), 'ineinander verflochtene' und 'geeinte': *τὰ μὲν οὖν ἐκ διεστηκότων αἰπόλια, βουκόλια, χοροί, στρατεύματα, ἢ πάλιν ἐκ συναπτομένων σώματα παγέντα τῇ διαστάσει καὶ διαιρέσει λύονται.* Wie verhalten sich die beiden Einteilungen zueinander? Hängen sie zusammen? Nein. Auf keinen Fall so, wie man uns es darstellt, als ob die getrennten und verflochtenen Körper als besondere Klasse zur *διαίρεσις* gehörten. Kann man nicht auch Wachs zerschneiden? Sämtliche Arten der Vernichtung sind auf sämtliche drei Körperarten anwendbar. Man kann ein Pulver (*ἐκ διεστώτων*) zerteilen: *κατὰ διαίρεσιν*; man kann es erhitzen oder schmelzen: *κατ' ἀλλοίωσιν* (*κατ' ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος*); man kann ein Pulver eine chemische Verbindung eingehen lassen: *κατὰ σύγχυσιν*; man kann ein Schiff (*ἐκ συναπτομένων*) zerlegen (*κατὰ διαίρεσιν*) oder verfaulen lassen (*κατὰ ἀνάλυσιν*). Endlich kann man ein Tier (*ἡνωμένον*) zerschneiden (*κατὰ διαίρεσιν*) oder ver-

giften (*κατὰ ἀλλοίωσιν*) oder verbrennen (*κατὰ σύγχυσιν* oder *ἀνάλυσιν*). Diese Einteilung der Körper und die Einteilung der Arten des Vergehens und Werdens, was gehen sie einander an?

Aber was sollen dann hier die Gattungen der Körper? Wenn sie nicht in den Beweis gehören, wie sind sie hineingekommen? Antwort: zwei getrennte Syllogismen haben sich verschachtelt. Jeder unterschied drei Gattungen, der eine des Vergehens, der andere der Körper. Der erste bewies: die Welt kann weder durch 'Trennung', *διαίρεσις,* vergehen, da sie — doch hier ist das Ursprüngliche verdrängt; vermutlich, da sie, nach der eigenen Auffassung der Stoiker, ein Zoon ist, ein Zoon aber sich selbst mechanisch nicht zerlegen kann (?). Noch durch Vernichtung der obwaltenden Qualität, *ἀναίρεσις τῆς ἐπεχούσης ποιότητος,* denn nach der Lehre der Stoiker selber bleibt die Qualität des Kosmos . . . Noch auch durch Zerschmelzung, *σύγχυσις*, da dies einem Vergehen ins Nichts gleichkäme. Der Beweis ist schwach, doch sein Gedanke war: das, woraus die Welt besteht, sind die vier Elemente; die vier Elemente sind also der Inbegriff des Seins; Verwandlung eines Elements ins andere ginge an; doch sollen sie alle zugleich verwandelt werden, so bliebe als das, worein der Wandel aller zusammen stattfände, allein das Nichts: *δεήσει γὰρ πάλιν εἰς τὸ μὴ ὂν γίνεσθαι τὴν φθορὰν παραδέχεσθαι. τοῦ χάριν; ὅτι εἰ μὲν ἕκαστον ἐν μέρει τῶν στοιχείων ἐφθείρετο, μεταβολὴν ἐδύνατο τὴν εἰς ἕτερον δέχεσθαι, πάντων δὲ συλλήβδην ἀθρόων κατὰ σύγχυσιν ἀναιρουμένων, ἀνάγκη ὑπονοεῖν τὸ ἀδύνατον.*

Der zweite Beweis bewies: Es gibt drei Arten von Körpern (sollte heißen von vergänglichen Körpern): 1. aus Getrenntem, 2. aus Verflochtenem, 3. 'Geeinte'. Nun aber ist die Welt keins von den dreien. Folglich ist sie unvergänglich. *τὰ μὲν οὖν ἐκ διεστηκότων αἰπόλια,*

βουκόλια, χοροί, στρατεύματα, ἢ πάλιν ἐκ συναπτομένων σώματα παγέντα τῇ διαστάσει καὶ διαιρέσει λύονται . . . (Zu ergänzen: das Geeinte stirbt durch innere Schwäche oder äußere Verletzung.) *ἀλλ' οὔτε ἐκ διεστηκότων ἐστίν* (scil. *ὁ κόσμος*), *ὡς τὰ μέρη σκεδασθῆναι, οὔτ' ἐκ συναπτομένων, ὡς διαλυθῆναι, οὔτε τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασι. τὰ μὲν γὰρ ἐπικήρως τε ἐξ αὐτῶν ἔχει καὶ δυναστεύεται πρὸς μυρίων ὑφ' ὧν βλάπτεται· τοῦ δ' ἀήττητος ἡ ῥώμη πολλῇ τινι περιουσίᾳ πάντων κατακρατοῦσα.* Zu ergänzen: folglich ist die Welt ewig. Aber wenn ich, um zu beweisen, daß der Kosmos ewig sei, behaupte, daß er kein Lebewesen sei, und um zu beweisen, daß er kein Lebewesen sei, mich der Behauptung seiner Unzerstörbarkeit bediene, ist das nicht ein Zirkelschluß der schlimmsten Art? Wozu bedarf es dann noch dieser Einteilung? Dann wird ja doch die ganze Einteilung zur Spiegelfechterei. Von diesen zwei Beweisen riecht und schmeckt der eine wie der andere nach der Schule. Allbekannte Einteilungen werden vorgenommen, um darauf die Methode des Ausschließens anzuwenden, mag's biegen oder brechen.

Beide Beweise sind voneinander unabhängig. Der erste widerlegt die Stoiker, indem er sich auf ihren Standpunkt stellt; er konstruiert aus ihrer Lehre einen Widerspruch. Der zweite dekretiert die Ewigkeit der Welt von einem andern Standpunkt aus. Nur durch einen Zufall, einen Irrtum oder Einfall eines Schulgehirns können sie so sich ineinander geschachtelt haben. Was also ist hier von Boëthos. Dies verschrobene Ganze? Diese verschrobenen Teile? Und doch haben die beiden verschachtelten kaum zufällig sich an den Beweis des Boëthos, d. h. an den ersten dieser Reihe, angehängt; sie folgen oder folgten ihm als Variationen. Wenn es in dem Beweise des Boëthos hieß: *ἐκτὸς μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, ὅτι μὴ τάχα που κενόν, τῶν στοιχείων ἀποκριθέντων*

εἰς αὐτὸν ὁλοκλήρων, εἴσω δὲ οὐδὲν νόσημα τοιοῦτον, ὃ γένοιτ' ἂν αἴτιον τῷ τοσούτῳ διαλύσεως, so heißt es variierend in dem zweiten der verschachtelten: *τὰ μὲν γὰρ* (*ἡμέτερα σώματα*) *ἐπικήρως τε ἐξ αὐτῶν ἔχει καὶ δυναστεύεται πρὸς μυρίων ὑφ' ὧν βλάπτεται, τοῦ δ' ἀήττητος ἡ ῥώμη πολλῇ τινι περιουσίᾳ πάντων κατακρατοῦσα.* Der erste hat hinwieder mit Boëthos das gemein, daß er zuletzt und in der Hauptsache das Dogma vom Weltuntergang auf den Begriff der Auflösung in ein *μὴ ὄν* zurückführt. Wenn die drei Beweise eine Gruppe bilden, so ist das eine Gruppe nach der Art der Gruppen in den Syllogismensammlungen des Sextus (s. P. S. 214) und des Cicero (s. P. S. 209 ff.).

Und was wird aus Boëthos? Weil die Beweise so zusammenstehen, so mißverstanden und mißhandelt durch ihre Verbindung, kann auf diese Verbindung kein Verlaß sein. Was kann da ein *καὶ μήν φασι* viel wiegen? Soll nun das Eingeschachtelte von Boëthos sein? Oder das andere, was darum herumgeschachtelt ist? Wenn alles beides, wie Philo es will, so wird der Zusammenhang unmöglich. Was man hört, ist nicht der Stoiker des zweiten Jahrhunderts v. Chr., sondern der Disput der Schulen in der Zeit nach Christi Geburt.[1]

Aber der Kritik zu Gefallen, die sich über meine

[1] 11 ff. stehen fünf Beweise, angeblich von Kritolaos, hintereinander. Sie haben z. T. so wenig miteinander zu tun, daß v. Arnim folgerte, sie seien aus zwei verschiedenen Kritolaos-Quellen kontaminiert (Quellenstudien zu Philo S. 11 ff. und S. 40). Ausdrücklich bezeugt werden der erste und der zweite; sie zeigen in knappem Umriß das Epicheirem. Der dritte führt sich ein durch: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο σκοπεῖν ἄξιον.* Das ist ein Uebergang kaum anders als 20: *ἔτι τοίνυν καὶ ἐκεῖνό μοι δοκεῖ μὴ ἀπὸ σκοποῦ τοῖς ἰχνηλατοῦσι τὸ ἀληθὲς εἰρῆσθαι* oder 14 *καὶ μὴν ἅπαντί που καὶ ἐκεῖνο δῆλον.* Zu denken gibt, daß ausdrücklich bezeugt nur immer das nackte Epicheirem wird. In den Ausführungen — wie z. B. über das Alter des Menschengeschlechts — war dem Verfasser, und wohl den Verfassern solcher Exerzitien überhaupt, der weiteste Spielraum gelassen. Daher die Uebergänge: *τὸ δὲ ὑπερτεθὲν ἤδη κατασκευαστέον*, wie 24 *ὃ δὲ ὑπερεθέμεθα, νῦν ἐπισκεπτέον.* — Variante zu Boëthos ist auch 5.

Gewaltsamkeiten aufhält, den Fall gesetzt, der eingeschachtelte Beweis sei dennoch von Boëthos, so hätte Boëthos mit der stoischen Unterscheidung angefangen: nach ihrer Struktur betrachtet, gibt es drei Arten von Körpern 1. *ἐκ διεστηκότων*, 2. *ἐκ συναπτομένων*, 3. *ἡνωμένα*. Statt nun aber im Geiste dieser Unterscheidung fortzufahren: der Kosmos kann nur ein 'Eins' wie unser Körper sein, als Lebewesen, als Natur, als Gott, wäre Boëthos ausgebrochen in die Folgerung: nun ist aber der Kosmos kein 'Geeintes' nach Art unseres Körpers: *οὔτε τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασιν*. Soll man's glauben? Wenn der Kosmos kein 'Geeintes' ist, und wenn es nur entweder 'Geeintes' oder 'Getrenntes' oder 'Verflochtenes' gibt, was ist er dann? Die ganze Einteilung wird hinfällig, es gibt noch etwas außer ihr! Aber was soll das sein? Mag Boëthos die Ewigkeit der Welt wie immer verteidigt haben, mag er folgerichtig auch bestritten haben, daß die Welt ein Lebewesen sei, so kann er sich doch nie und nimmer dazu dieser Einteilung bedient haben. Denn angenommen, diese Einteilung ist erschöpfend, so kann die Welt nach ihr nichts anderes als ein Lebewesen sein; angenommen, sie ist nicht erschöpfend, nun, so ist sie überhaupt nicht zu gebrauchen. Oder ist die Welt etwa kein Ganzes?

Das ernst zu Nehmende, das Wertvolle sind nicht die Argumente, sondern die Einteilungen.

3. DAS ELEMENT IM ORGANISMUS

Die Übereinstimmung zwischen Philo und Galen führt zu einer weiteren Folgerung. Galen fährt fort, nachdem er an dem Bild der Tetrapharmakos die elementare Mischung im Organischen erläutert hat: Dadurch unterscheide sich die Empedokleische Elementenlehre von der Stoischen: die Mischung im Organischen sei

nach Empedokles vergleichbar einem Pulver; nach den Stoikern der Tetrapharmakos; von beiden wieder unterscheiden sich die Peripatetiker (denen er selber zuneigt): *οὔσης πάλιν καὶ αὐτῆς ⟨ταύτης⟩ τῆς δόξης διττῆς. ἔνιοι μὲν γὰρ τὰς τέσσαρας ποιότητας μόνας κεράννυσθαι δι᾽ ὅλων ἀλλήλαις λέγουσιν, ἔνιοι δὲ τὰς οὐσίας ἀπεφήναντο, Περιπατητικοὶ μὲν τῆς προτέρας δόξης προστάντες, Στωικοὶ δὲ τῆς δευτέρας· ἔτι τε τούτων ἔμπροσθεν Ἐμπεδοκλῆς ἐξ ἀμεταβλήτων τῶν τεσσάρων στοιχείων ἡγεῖτο γίνεσθαι τὴν τῶν συνθέτων σωμάτων φύσιν, οὕτως ἀναμεμιγμένων ἀλλήλοις τῶν πρώτων, ὡσεί τις λειώσας ἀκριβῶς καὶ χνοώδη ποιήσας ἰὸν καὶ χαλκῖτιν καὶ καδμείαν καὶ μίσυ μίξειεν, ὡς μηδὲν ἐξ αὐτῶν δύνασθαι μεταχειρίσασθαι χωρὶς ἑτέρου.*

Da erscheint also ein zweites Beispiel oder Bild, die Mischung eines Pulvers neben der Tetrapharmakos. Wie verhält sich das zweite zum ersten? Daß das zweite im Empedokleischen Gedicht gestanden haben könne,[1] ist auch als Vermutung nicht zu halten. Beide Beispiele sind aus der Medizin. Cadmea, aerugo, chalcitis, misy hintereinander aufgezählt bei Plinius XXXIV 105, 110, 117, 121. Auch daß diese Stoffe auf mannigfache Art zerstampft, zerrieben und mit allem möglichen gemischt wurden, ist dort zu lesen (z. B. itaque Aegypti collyri id modo terunt in coticulis, von der cadmea 105). Ebenso erscheinen auch bei Celsus neben den Bestandteilen der Tetrapharmakos diejenigen des zweiten Mittels öfters aufgezählt, vollständig in V 7 (quae exedant corpus): aerugo . . cadmia . . chalcitis . . misy. In c. 20, de pastillis, heißt es: Pastilli quoque facultates diversas habent. sunt enim ad recentia vulnera glutinanda sanadaque apti: qualis est, qui habet chalcitidis, misy, spumae nitri floris aeris gallae, aluminis scissilis modice cocti, singulorum p. *I usw. Also legte man dergleichen auch

[1] Nach der Annahme von Kranz, Empedokles und die Atomistik, Hermes 47 S. 24.

auf Wunden wie die Tetrapharmakos (V 19, 9): Puri autem movendo non aliud melius quam quod expeditissimum est: *τετραφάρμακον* a Graecis nominatur; habet pares portiones cerae, picis, resinae, sevi taurini; si id non est, vitulini.

Die beiden Beispiele sind in der Tat ein Paar. Die Annahme, Galen habe das zweite selbst hinzu erfunden, scheitert an der Selbstverständlichkeit, mit der er dies Paar als Paar betrachtet, hier wie in I S. 452 Kühn.[1] Hinzukommt, daß das zweite eine Auffassung der Elementenlehre des Empedokles bekundet, hier wie S. 27 (Mewaldt), die so eigentümlich ist, daß sie auf diesem Boden nicht gewachsen sein kann. Kurz, das zweite Beispiel ist ein Gegenbeispiel. Wie das erste das *κεράννυσθαι δι' ὅλων* illustriert, so illustriert das zweite das *ἐξ ἀμεταβλήτων γίνεσθαι.* Und mehr noch: wie das erste mit der *σύγχυσις* zusammenhängt, so offenbar das zweite mit der Poseidonischen *διαίρεσις.* Zwar diente als Beispiel der *διαίρεσις* das Wachs. Jedoch das Wachs mußte 'zerrieben' werden. Weshalb war es mit dem Kneten nicht genug?[2] Weil bei dem Begriff der *διαίρεσις* bereits die Vorstellung von einem 'Zerriebenen', einem Pulver vorschwebte. Zerriebenes Wachs! Ein Rätsel, das durch dieses Gegenbeispiel — *ὡσεί τις λειώσας ἀκριβῶς καὶ χνοώδη ποιήσας . . .* — erst gelöst wird.

Aber noch mehr: dies Gegenbeispiel macht die Elementenlehre des Empedokles zu einer Art von Atomistik.

[1] *Καὶ τί δεῖ λέγειν περὶ τῶν οὕτω δι' ὅλων κραθέντων; ὅπου καὶ τὰ ξηρὰ φάρμακα, τὰ ἐκ καδμίας καὶ στίμμεως καὶ χαλκοῦ κεκαυμένου συγκείμενα, καλῶς λειωθέντα, τῶν ἁπλῶς οὐδέν τι εἰλικρινὲς διασωζόμενον ἔχει, οὐδ' ἔστι λαβεῖν τι μόριον οὐδὲ τὸ σμικρότατον αὐτῶν, ἐν ᾧ τῶν εἰρημένων ὁτιοῦν ἓν ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἑτέρου θεάσῃ.* Das Beispiel ist hier zwecklos. In seiner ursprünglichen Form wie in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht es in dem Hippokrates-Kommentar.

[2] Weshalb also die Steigerung beseitigen: *ἢ καὶ λεαινόμενος,* durch *ἢ καταλεαινόμενος* (Diels)? — Bernays hatte *λεαινόμενος* bei Philo mit 'glätten' übersetzt. Das berichtigt sich nun von selbst.

Weil Empedokles die Unveränderlichkeit des Elements gelehrt, die *κρᾶσις δι' ὅλων* nicht gekannt hat, stellt er sich zu den Atomisten. Also hängt damit zusammen: 'Auch Empedokles lehrt dieselbe Elementenvierzahl der Organismen wie Hippokrates, doch leugnet er die totale Mischung, vielmehr läßt er die kleinsten Teilchen nebeneinander liegen und einander berühren.' *Κακεῖνος γὰρ ἐκ μὲν τῶν αὐτῶν στοιχείων, ὧν καὶ Ἱπποκράτης, γεγονέναι φησὶν ἡμᾶς τε καὶ τὰ ἄλλα σώματα πάντα τὰ περὶ τὴν γῆν* (vgl. die 'Tiegel der Erde' Fr. 96), *οὐ μὴν κεκραμένων δι' ἀλλήλων ἀλλὰ κατὰ σμικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ ψαυόντων* (Comment. in Hipp. de nat. hom. S. 27 Mewaldt). Wo aber geschieht es, daß das Element im atomistischen Begriff mit einem Pulver verglichen wird? Bei Seneca, nat. quaest. II 6, 2: hunc (aerem) quidam ex distantibus corpusculis ut pulverem struunt. Seneca: das heißt aber in diesem Fall kein andrer als Poseidonios (s. P S. 141). Hier scheint sich also von zwei Seiten zugleich der Blick auf eine neue Theorie des Poseidonios zu eröffnen. Aber ehe wir dieser Aussicht folgen, sei ein kurzer Exkurs in die Atomistik gestattet.

Ist diese Auffassung vom Wesen des Empedokleischen Elements tatsächlich etwas Neues? Neigt nicht in aller Wirklichkeit Empedokles zur Atomistik hin? Hat man dies nicht vor kurzem erst bewiesen? Redet nicht Empedokles bereits von *μέρη*?[1] Aber — es macht einen Unterschied, ob ich einen Körper wie Wasser oder Luft in größere oder kleinere oder beliebig kleine Teile mir zerlegt oder zerlegbar denke, oder ob ich diesen Körper von Natur, von Anfang an aus kleinsten Teilen sich zu-

[1] Kranz, Hermes 47 S. 24: „Viele Zeugnisse stimmen darin überein, daß die Elemente in kleine Stücke verschiedener, aber bestimmter Begrenzung zerfallen. Der Terminus dafür ist *μέρος*." Die 'bestimmte Begrenzung' fügt Kranz hinzu, 'zerfallen' ist doppelsinnig. — Aehnlich Gilbert (vgl. Zeller-Nestle I 2 S. 959).

sammensetzen lasse. Ein anderes ist Teilbarkeit, ein anderes Zusammensetzung, wieder ein anderes das Verhältnis einer Mischung und wieder ein anderes eine Partikeltheorie. Wenn in den 'Tiegeln' 8 Teile Erde, 2 Teile Feuer, 4 Teile Wasser gemischt die Knochen ergeben (Emp. Fr. 96), so gehört ein gut Teil — Interpretation dazu, um darin eine Partikeltheorie bezeugt zu finden. Und das gerade Gegenteil einer Partikeltheorie ergibt sich für Empedokles aus Aristoteles de caelo Γ 6, 305 a 1: *εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις, ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἵσταται ἢ διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαλυθησόμενον* (so zu lesen statt des überlieferten *διαιρεθησόμενον*) *οὐδέποτε, καθάπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς βούλεσθαι λέγειν.* Zur Erklärung: Die Auflösung (*διάλυσις*) kann entweder bis ins Unendliche gehen, oder sie muß an einem Punkte stillstehen: *ἀνάγκη δὴ ἢ ἄπειρον εἶναι ἢ ἵστασθαι τὴν διάλυσιν.* Das erste angenommen, müßten zwei unendliche Zeiten, die der *διάλυσις* und die der *σύνθεσις*, also ein doppeltes Unendliche zugleich und nebeneinander existieren. Steht die Auflösung an einem Punkte still, so ist der Körper, bei dem angelangt sie still steht, entweder unteilbar — ein Atom — oder zwar teilbar, doch nie auflösbar: *ἢ διαιρετὸν μέν, οὐ μέντοι διαλυθησόμενον οὐδέποτε.* Das erste ist bereits an einem anderen Orte widerlegt. Doch auch das zweite — es ist das, worauf Empedokles hinauszuwollen scheint — erweist sich als nicht weniger unmöglich. Das Kleinere ist vergänglicher als das Größere. Wenn des Größeren Untergang die Auflösung ins Kleinere ist, so fällt das Kleinere dem erst recht anheim. Aus allem folgt: die Elemente sind nicht ewig (*ἀΐδια*), sie entstehen und vergehen.

Ist das Bezeugung einer Empedokleischen Partikeltheorie? Im Gegenteil. *Ἔοικε βούλεσθαι λέγειν*, das besagt: Empedokles hat das in Wahrheit nicht ge-

sagt.[1] Doch davon abgesehen: es handelt sich nicht um die Teilung, sondern um die Auflösung: Teilung bedeutet Auflösung; wie das im Großen gilt, so auch im Kleinen. Ist es eine Konsequenz der Elementenlehre des Empedokles — auch wenn Empedokles dies nicht gelehrt hat —, daß es in den Elementen kleinste Teile geben müsse? Im Gegenteil! Die Teilbarkeit soll weitergehen bis ins Unendliche, jedoch die Auflösung soll still stehen. Auf der einen Seite lehrt Empedokles die Ewigkeit der Elemente (*ἀΐδια*), auf der anderen Seite ihre Teilbarkeit. Aus ebendiesem wird der Widerspruch gefolgert: *διαιρετὸν μὲν οὐδέποτε δὲ διαλυθησόμενον.* Die Annahme einer Empedokleischen Partikeltheorie, an und für sich wie in der Auffassung des Aristoteles, wird ein für alle Mal durch diese Stelle widerlegt.

Es bleibt de gen. et corr. B 7334a 26: *ἐκείνοις γὰρ τοῖς λέγουσιν ὡς E. τίς ἔσται τρόπος; ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι καθάπερ ἐκ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος· καὶ τὸ μεῖγμα δὲ τοῦτο ἐκ σωζομένων μὲν ἔσται τῶν στοιχείων, κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκειμένων. οὕτω δὴ σάρξ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον* (Vors. 21 A 43).

Zunächst: es handelt sich auch hier um eine Konsequenz, und zwar, wie sich versteht, um eine absurde Konsequenz (*ἄτοπον πῶς ... ἔσονται*), die aus der 'Empedokleischen' These sich ergibt. Daher: *ἔσται, ἀνάγκη γάρ.* Die These bedeutet negativ die Leugnung eines wechselseitigen Entstehens der Grundstoffe, des einen aus dem anderen (*ὅσοι δὲ μὴ ποιοῦσιν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν*), positiv die Behauptung, alles Werden sei Zusammensetzung (*σύνθεσις σωζομένων* 334b 5). Zur Erläuterung dieses Begriffes dient das Beispiel der Mauer und der Steine. Also stehen einander gegenüber: *γένεσις ἐξ ἀλλήλων* = *μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα,* und: *σύνθεσις ἐκ σωζομένων* (334b 5).

[1] Nach Kranz bedeutete das für die Partikeln: „praktisch werden sie im System als gegebene Größen verwendet." S. 25.

Daran schließt die Erwägung: Welche Möglichkeit dann, nach Empedokles z. B. das Entstehen des Fleisches oder Markes sich vorzustellen! Da es doch eine Zusammensetzung (*σύνθεσις*) sein muß wie die der Mauer aus den Steinen? Auch das *μῖγμα,* sofern es *ἐκ σωζομένων* bestehen soll, kann nur (*ἔσται*) aus nebeneinander liegenden Teilen bestehen. Folglich wird nicht aus jedem Teile Fleisch der Möglichkeit nach Feuer oder Wasser, sondern Wasser aus dem einen, Feuer aus dem anderen, wie aus einem Teil der Mauer Ziegel, aus dem anderen Stein usw.

Was ist hier das Empedokleische, die These oder die Konsequenz? Die Konsequenz, das *ἄτοπον* — wenn das nicht Aristoteles, sondern Empedokles erdacht hätte, so wäre dieser Fall für beide gleich bedauerlich. Doch auch die These kann als 'Empedokleisch' nur im allgemeinsten gelten. Daß das Bild der Mauer etwa nicht Aristotelisch sei, wird man so leicht nicht annehmen. Und doch wird das Nebeneinander in der Mischung aus der gleichen Anschauung gefolgert, die in diesem Bilde steckt. Mag man eine Empedokleische Partikeltheorie wie immer nachzuweisen suchen — ob dies auch umsonst geschehen mag —, nur wolle man sich nicht auf Aristoteles berufen. Denn auch von allem anderen abgesehen: dies Nebeneinander ist kein Nebeneinander von 'Partikeln', diese Teile eignen nicht dem Element an sich, sondern dem Element in der Zusammensetzung, *σύνθεσις*. Zwischen der 'Synthesis' im Großen, Stein und Ziegel in der Mauer, und im Kleinen, Wasser und Feuer im Fleische, besteht kein prinzipieller Unterschied. Die Teilbarkeit, auch die unendliche, wird durch diesen Begriff des Teils, d. h. des Teils in einer Mischung oder Zusammensetzung, weder eingeschränkt noch überhaupt berührt. Und was heißt denn Partikel?

Zu etwas ganz anderem werden die Empedokleischen vier Elemente bei Galen. Hier werden sie in der Tat zurückgeführt auf vier verschiedene Arten von Elementarpartikeln. Diese Auffassung ist keineswegs aus einem Mißverständnis der Aristotelischen entstanden, sie ist überhaupt aus dieser nicht hervorgegangen, sie ist neu. Sie unterscheidet zwischen 'ersten Körpern' und 'zusammengesetzten', *πρῶτα σώματα* und *σύνθετα*. Sie lehrt, die *πρῶτα* seien in den *σύνθετα* enthalten, wie wenn einer Rost, Galmei usw. zu Pulver riebe und dies Pulver so vermengte, daß die Teile nicht mehr zu unterscheiden wären. Also sind die Teile vor der Mischung, sie eignen dem Element als solchem, sie sind selbst *τὰ πρῶτα*. Während es dort die Aristotelische *ὕλη* war, die den Begriff des Empedokleischen Elements bestimmte, übernimmt hier diese Aufgabe der stoische Begriff der *κρᾶσις*. Entweder Mischung und Durchdringung oder Berührung und Partikel: *οὐ μὴν κεκραμένων γε δι' ἀλλήλων, ἀλλὰ κατὰ σμικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ ψαυόντων* (S. 27 Mewaldt); eine Unterscheidung, die etwa dem Gegensatz zwischen *παράθεσις* und *μῖξις* gleichkommt.

Ebenso Galen IV S. 762 K., wo sich zugleich mit der Behauptung einer Empedokleischen Partikeltheorie dieselbe Unterscheidung zwischen Empedokles, Peripatos und Stoa wiederholt: *ὅτι μὲν ἐκ τῆς τῶν δ' στοιχείων κράσεως ἅπαντα τὰ παρ' ἡμῖν σώματα γίγνεται, βεβαίως γινώσκειν φημί. καὶ προσέτι δι' ὅλων αὐτῶν κεραννυμένων, οὐχ, ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἡγεῖτο, κατὰ σμικρὰ μόρια καταθραυομένων. εἴτε δὲ τῶν σωματικῶν οὐσιῶν ὅλων δι' ἀλλήλων ἰουσῶν, εἴτε τῶν ποιοτήτων μόνων, οὔτ' ἀναγκαῖον εἶναί φημι γινώσκειν, οὔτε ἀποφαίνομαι.*

Diese *μικρὰ μόρια* sind begrenzte letzte Einheiten. Aber aus solchen Teilchen, lehrt Galen, kommt nimmermehr ein solches *ἕν* zustande wie die neue Einheit in der Tetrapharmakos: *ἕν δή τι παρὰ τὰ τέτταρα τὸ ἐξ αὐτῶν*

συγκείμενον . . . ὃ ἐξ ἁπάντων κραθέντων γέγονεν. Es zeigt sich, daß der Atombegriff die Vorstellung einer Zusammensetzung *ἐξ ἀμεταβλήτων* so beherrscht, daß in den Gegensatz: Durchdringung oder Atom, Empedokles mit hineingerissen wird.

Die Frage nach den kleinsten Teilen gerade auch des Elements im stoischen Begriff, die Frage, kurz, nach der Struktur des Elements, die Frage: ist das Element in seinen kleinsten, unsichtbaren Teilen diskontinuierlich (*ἐκ διεστώτων*, compositum) oder kontinuierlich (*ἡνωμένον*, non compositum, nach Seneca nat. qu. II 2), die Orientierung dieser Frage an der Atomistik und die Überwindung ihres unlebendigen Strukturbegriffs durch den organischen: das alles sind nun aber keineswegs Probleme, die sich aus der orthodoxen Form der stoischen Physik von selbst hätten ergeben können, daß es Poseidonios war, durch den sie aufgekommen sind, hat schon so mancherlei erraten lassen, daß kein anderer hinter dieser Problematik steckt, dafür wird es im Folgenden auch am Beweis nicht fehlen.

Poseidonios hat die Atomistik in ein graues Altertum zurückverfolgt: *εἰ μή τι ἀρχαιοτέραν ταύτην θετέον τὴν δόξαν, καὶ ὡς ἔλεγεν ὁ Στωικὸς Ποσειδώνιος, ἀπὸ Μώχου τινὸς ἀνδρὸς Φοίνικος καταγομένην* (Sextus adv. phys. I 363). Er scheint danach die Atomistik nach dem ihr zugrunde liegenden Begriff des Elements über sich selbst hinaus verfolgt zu haben. Doch wie dem auch sei, hier drängt sich die Vermutung auf, daß auch Aëtius in seinem Kapitel *περὶ ἐλαχίστων* (I 13, S. 312 Diels Doxogr.) sich auf Poseidonios gründe. Auch Aëtius weiß von einer Empedokleischen Partikeltheorie und 'gleichsam Elementen vor den Elementen': *Ἐμπεδοκλῆς ἔφη πρὸ τῶν τεττάρων στοιχείων θραύσματα ἐλάχιστα οἱονεὶ στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων ὁμοιομερῆ. Θραῦσμα*, wie *καταθραυομένων* bei Galen, erscheint als Terminus der stoischen Kritik

an Epikur bei Cicero de nat. deor. II 32, 82: 'fragmentum' lapidis nulla cohaerendi natura.[1] Und hier redet Poseidonios.

4. DIE DREITEILUNG DER KÖRPER

Daß die Einteilung der Körper in solche aus Getrenntem, *ἐκ διεστώτων* (z. B. Chor, Heer), aus Verbundenem, *ἐκ συναπτομένων* (Schiff, Kette), und Geeintem *ἡνωμένα* (Organismen) etwas sei, was Poseidonios nahe angehe, ist unbestreitbar. Woher sonst die Vorliebe, die er für sie bekundet?[2]

Gleichwohl bestreitet man, daß er sich damit aus der Tradition heraushebe; dieselbe Einteilung sei für Chrysipp bezeugt und habe zu Boëthos' Zeit als Schuldogma gegolten.[3] Daß das Zweite unbewiesen ist, hat sich herausgestellt. Wie steht es mit dem Zeugnis für Chrysipp?

Plutarch de def. orac. c. 29 S. 426a ereifert sich gegen die Stoiker. Weshalb sollten nicht mehrere Welten nebeneinander möglich sein, so gut wie nacheinander? Wenn Zeus in der Einzahl bleiben muß, was hindert, Zeus als den Regenten aller, auch bei einer Weltenmehrzahl, sei es von zehn, sei es von fünfzig, sei es von hundert Welten, als ein einziges Wesen vorzustellen? Soll er nicht die vielen Welten ebenso regieren können wie die eine? Soll er nicht den vielen ihre Kräfte und Samen und *λόγοι* eingeben und sie beseelen können wie die eine? Soll, was unter Menschen möglich ist, im All unmöglich sein? Wie unter Menschen eine Einheit aus getrennten Körpern oft genug entsteht in einer Ekklesie,

[1] Die *θραύσματα* des Demokrit und Epikur (Aëtius S. 408; Vors. 55 A 128) bleiben hier besser beiseite, da es sich dabei um keine Elementarpartikeln handelt.

[2] S. P. S. 141, 347. 418.

[3] Pohlenz G. G. N. 1922 S. 166.

in einem Heer, in einem Chor, soll das im All unmöglich sein? Und doch hat Chrysipp selbst nicht gezögert anzunehmen, Heer, Chor, Volk seien Lebewesen und hätten als solche Einsicht und Vernunft. Weshalb also sein Widerspruch?[1]

Was wird hier auf Chrysipp zurückgeführt? Die Lehre von den *διεστῶτα*? Keineswegs. Vielmehr die Lehre von der Beseelung solcher *διεστῶτα* wie Heer, Chor und Ekklesie. War aber das der Sinn der Lehre von den *διεστῶτα* nach der Dreiteilung? Vielmehr das Umgekehrte! Heer und Chor galten als Beispiel einer unorganischen Verbindung, als durch keine innere, sondern äußere Kraft verbunden. Und der Sinn der Einteilung war gerade der, das *ζῆν* dem so Verbundenen abzusprechen! Seneca ep. 102, 6: Quaedam continua esse corpora ut hominem, quaedam esse composita, ut navem, domum, omnia denique, quorum diversae partes iunctura in unum coactae sunt. quaedam ex distantibus, quorum adhuc membra separata sunt, tamquam exercitus, populus, senatus: illi enim, per quos ista corpora efficiuntur, iure aut officio cohaerent, natura diducti et singuli sunt. D. h. ihre Vereinigung besteht nicht durch 'Natur'. Plutarch praec. conjug. 34: *τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ' ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον* usw. Hat also Chrysipp gelehrt, ein Chor oder eine Versammlung 'lerne', habe 'Vernunft' und 'lebe', so kann er unmöglich diese Lehre, gleichviel welchen Zweck er dabei im Auge hatte, innerhalb dieser Dreiteilung entwickelt haben. Also ist die Dreiteilung von dem Chrysipp-Zeugnis zu trennen. Doch was wird dann aus dem Zeugnis? Folgende Erklärung ist mir die wahrscheinlichste.

[1] Vgl. P. S. 347 Anm. 2.

Ein Unkörperliches, Abstraktes kennt, wie bekannt, der stoische Materialismus nicht: *σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο.*[1] Alle Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten waren Körper; Materie und Form waren untrennbar. Was von der Natur galt, galt auch von dem Vernunftwesen: menschliche Zustände und Tätigkeiten (als *ἡγεμονικά πως ἔχοντα*) galten als Lebewesen; Lebewesen waren Tugenden, Untugenden, das Gehen, Stehen usw. Wie aber erklärte sich nun Tugend, Tapferkeit, Gerechtigkeit nicht eines Einzelnen, sondern z. B. einer Stadt? Als nichts über den Einzeltapferkeiten ihrer Bürger? Als deren abstrakte Summe? Doch das erste wäre falsch und ungriechisch, das zweite hätte die Abstrakta eingelassen. Unser einziger Zeuge über diesen notwendigen Teil der altstoischen Lehre ist Plutarch; und wenn sein Zeugnis mit der Konsequenz der Lehre selber übereinstimmt, haben wir es hinzunehmen, als Ergänzung dessen, was uns sonst bekannt ist.[2] *Στράτευμα, χορός, ὧν ἑκάστῳ καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν καὶ μανθάνειν συμβέβηκεν, ὡς οἴεται ὁ Χρύσιππος*: soll das nicht sinnlos sein, so ist es eine Folgerung: ein Chor l e r n t, als Chor, sein Lernen ist ein anderes als das der einzelnen Choreuten, folglich hat er *φρόνησις,* folglich ist er ein Zoon, folglich ist das Lernen auch des Chors ein Zoon. *Ζῆν, φρονεῖν, μανθάνειν*, mag Plutarch die Reihenfolge umkehren, das Lernen bleibt das Selbstverständliche, das *ζῆν*, gleich *ζῷον εἶναι,* die absonderliche Folgerung.[3] Durch *οἴεται* deutet Plutarch seine Verurteilung der ganzen

[1] Hippol. S. 26, 7 Wendl.

[2] Daß z. B. Chrysipp Tag, Nacht, Monat, Sommer, Herbst und Jahr für 'Körper' erklärte, wissen wir auch nur durch eine Stelle des Plutarch (de comm. not. S. 1084 c; Chrys. Fr. 665), ohne daß wir deshalb an der Ueberlieferung zweifeln.

[3] Areios Didymos (Stobaeus II S. 65 W.) teilt nach seinem Stoikerlehrbuch mit: die Tugenden sind *ζῷα*; daher sagen sie: *ἡ φρόνησις φρονεῖ.* Das ist derselbe Schluß, dieselbe Ausdrucksart wie bei Plutarch: *ζῆν* (= *ζῷον εἶναι*) *καὶ φρονεῖν.*

Lehre an, in Übereinstimmung mit seinem Urteil in de Stoicorum repugnantiis. Die Dreiteilung der Körper und Chrysipp gehen folglich nichts einander an.[1]

Nach Zeugnissen läßt sich hier also nichts entscheiden. Aber eine Frage, die viel wichtiger ist, bleibt darum immer noch zu stellen: welchen Zweck hat diese Einteilung erfüllt? Wo ist das zu finden, was ihr einen Sinn gibt? Wie es z. B. bei der Vierteilung der Arten keinem Zweifel unterlag, daß man dabei die Unterscheidung zwischen Substanz, Qualität und *ἰδίως ποιόν* im Auge hatte; wie die Aufstellung der Arten der 'Vereinigung' zuletzt der Theorie vom Pneuma dienten; wie die Poseidonischen vier Arten des Entstehens zuletzt auf das Problem des Mikrokosmos wiesen. Wo ist hier, was dem entspricht? Und hat dies mehr den Anschein Poseidonisch oder orthodox zu sein?

Es versteht sich, daß man, um diese Frage zu beantworten, nicht mit der ethischen Anwendung, die diese Einteilung gelegentlich erfahren hat, beginnen darf. Lassen wir also den Schuldisput und jenes kniffliche Disputationsproblem bei Seneca ep. 102, 6, ob Tugend nicht immer ein *ἕν* sein müsse — offenbar als *ἡγεμονικόν πως ἔχον*. Lassen wir auch die gänzlich hypothetische, nur aus den Konsequenzen der stoischen Lehre herausgesponnene Aporie des Alexander (Chrys. Fr. 391 Arnim), inwiefern die Qualitäten als *ἑκτά*, da doch die *ἕξις*, also auch das *ἑκτόν*, immer nur bei *ἡνωμένα* stattfinde, bei einem 'Zusammengesetzten' und 'Getrennten' (also bei

[1] Welcher Widersinn, dem Satzbau widersprechend zu verbinden: *ἐνταῦθα μὲν ἓν συνίσταται σῶμα πολλάκις ἐκ διεστώτων σωμάτων . . . ὡς οἴεται Χρύσιππος*! Als ob das überhaupt als Gegenstand eines besonderen Lehrens oder Wähnens in Betracht käme. Das Charakteristikum steckt in dem Relativsatz, dem es beigeschrieben steht: *ὧν ἑκάστῳ καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν καὶ μανθάνειν συμβέβηκε*. Und doch läßt sich der Chrysippische Ursprung jener Dreiteilung der Körper nicht anders retten, als indem man diese überquere Verbindung vornimmt (mit Pohlenz S. 166).

den Kollektiven) möglich sei. All das ist übertragen und sekundär, der ursprüngliche Sinn ergibt sich aus einem Problem der stoischen Physik.

Doch hier erhebt sich eine Vorfrage: Hat man es in der Tat an allen Stellen mit derselben Einteilung zu tun? Wir finden als Beispiel eines Körpers *ἐκ διεστώτων* einmal angeführt 'Getreide' (frumentum, Seneca nat. qu. II 2), anscheinend auch 'Erdscholle' und 'Stein in einem Steinhaufen' (Cic. de nat. deor. II 32, 82: ut glebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eiusmodi nulla cohaerendi natura; vgl. Poseid. S. 237), meist aber: Herde, Chor, Heer, Ekklesie. Als Beispiel ferner für Geeintes einmal: Baum und Stein (Seneca a. a. O.) oder auch Holz und Stein (Achilles Isagoge c. 14 S. 41 Maass), ein andermal statt dieser Pflanze, Lebewesen oder der menschliche Organismus. Sind das noch dieselben Einteilungen? Ja. Die Klassen selber sind konstant, nicht minder die Beispiele der zweiten Klasse: Schiff, Haus, Kette, Seil. Der Unterschied ist zu erklären aus den zwei verschiedenen Anwendungen, welche diese Einteilung von Ursprung an gefunden hat.

Die erste Anwendung, von der man auszugehen hat, steht bei Seneca nat. qu. II 2. Aber auch hier hat Seneca, im spielerischen Schalten mit der Ordnung seiner Quelle, die Folge umgedreht, das Spätere, Besondere vorweggenommen, um das Allgemeine nachzuholen. Es springt lieber, als daß er geht. Daher steht die speziellere Einteilung voran: esse aliquid ⟨unum, aliquid⟩[1] continuum, aliquid commissum, und die generellere folgt: composita und non composita. In systematischer Folge ging es umgekehrt; man hob an mit dem Allerallgemeinsten, das zugleich das von selbst Einleuchtende war, man schloß vom Umgebenden auf das Verborgene, vom Sichtbaren auf das Unsichtbare. Wie denn dieser ganze An-

[1] add. Gercke.

fang, obwohl gegen die Atomistik Epikurs gerichtet, atomistischer Methode dennoch nicht so fern steht, wie es danach scheint. Das Sichtbare sind wir selbst mit allen unseren Objekten. Alles ist im groben, äußerlich betrachtet, teils zusammengesetzt, teils nicht zusammengesetzt: numquid dubium est, quin ex his corporibus, quae videmus tractamusque, quae aut sentiuntur aut sentiunt,[1] quaedam sint composita ... rursus non composita. Die composita zerfallen in zwei Unterklassen: 1. acervatio, Beispiel frumentum; 2. nexus, Beispiel funis navis. Doch dies sind nur die grob anschaulichen Begriffe. Beide werden präzisiert und definiert; der erste präzisiert als commissura, definiert als: duorum inter se corporum tactus; der zweite präzisiert als continuatio, definiert als: partium inter se non intermissa coniunctio. Beiden gegenüber tritt die Art der non composita, im grob Anschaulichen z. B. Baum und Stein. Auch sie wird präzisiert, und zwar als unitas, und definiert als: sine commissura continuatio. In systematischer Folge lauten also diese Sätze: composita: illa constant aut nexu aut acervatione, ut puta funis frumentum navis; rursus non composita, ut arbor lapis. (est igitur) aliquid ⟨unum, aliquid⟩ continuum, aliquid commissum. et ⟨commissura est⟩ duorum coniunctorum inter se corporum tactus, continuatio est partium inter se non intermissa coniunctio, unitas est sine commissura continuatio. Auf diese Erklärung folgt der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare: ergo concedas oportet ex his quoque, quae sensum quidem effugiunt, ceterum ratione prenduntur, esse in quibusdam unitatem corporum.

Daraus ergibt sich, daß die Beispiele mitsamt der Einteilung, sofern sie lediglich die Beispiele umfaßt, nur Anschauungs- oder Vergleichswert haben. Kette,

[1] Composita quae sentiunt z. B. eine Volksversammlung; die Konjektur sentiri possunt erübrigt sich.

Heer und Stein sind nicht an sich bereits diejenigen Kategorien, um deren willen diese Einteilung erfunden wäre, sie sind noch nicht 'Natur', sie dienen nur der Frage nach dem Wesen der Natur. So insipid, wie sie in ihren späteren, sekundären Anwendungen erscheint, ist diese Unterscheidung nicht von Ursprung an gewesen.[1] Sie veranschaulicht die Möglichkeiten der Struktur schlechthin, um hinzuleiten zur Struktur des zu betrachtenden Naturobjekts, in diesem Falle des Elements der Luft. Es handelt sich, wie der Vergleich zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren zeigt, um die Struktur des Elements in seinen kleinsten, unsichtbaren Teilen: Hat die Atomistik recht? Gibt es Atome? Unter welche der drei anschaulichen Klassen, Stein, Schiff oder Getreide, ist das Element in seinen letzten Einheiten zu rechnen? Die Antwort erfolgt c. 6: hunc (aërem) quidam (die Atomistik) ex distantibus (ἐκ διεστώτων) corpusculis ut pulverem struunt plurimumque a vero recedunt. numquam enim nisi contexti per unitatem corporis nisus est (vgl. P. S. 141).

Art, Zweck und Methode dieser Einteilung sind also grundverschieden von der orthodoxen Einteilung in ἕξις, φύσις und ψυχή. Wenn auch in der orthodoxen Einteilung, scheinbar nicht anders als in dieser, Stein und Holz als Beispiel für die Hexis wiederkehren, so ist doch ihr Beispielswert in Wahrheit ein ganz anderer; statt einen Vergleich zu bieten, sind sie dort Objekte der Erklärung selber, selber Inbegriffe der Natur, wie Pflanze und Lebewesen, jenes Inbegriff all dessen, was durch φύσις, dies all dessen, was durch ψυχή geeint ist. Philo Leg. Alleg. II §22 (Chrys. Fr. 458 A.):

[1] In diesem insipiden Sinn erscheint sie an der oben angeführten Stelle bei Plutarch. Nach Pohlenz wird sie damit 'ausdrücklich für Chrysipp bezeugt'. — Bei Achill c. 14 werden wir belehrt, ein Stern sei ein σῶμα ἡνωμένον, ein Sternbild im Gegensatz dazu ἐκ διεστώτων. Dergleichen ist typisch für die Schule; sie hantiert mit Formeln, in der Antike ebenso geistlos fast wie heute.

ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστί, λίθων καὶ ξύλων ... ἡ δὲ φύσις διατείνει καὶ ἐπὶ τὰ φυτά ... ἐστὶ δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη. ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν. αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν usw. Quod deus sit immut. § 35 (Chrys. Fr. 459 A.): λίθων μὲν οὖν καὶ ξύλων .. δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάζετο .. τὴν δὲ φύσιν ἀπένειμε τοῖς φυτοῖς usw.[1] Philo π. ἀφθαρσίας κόσμου p. 248, 2 (Chrys. Fr. 459 A.):[2] τὴν ξύλων μὲν καὶ λίθων ἕξιν, σπαρτῶν τε καὶ δένδρων φύσιν, ψυχὴν δὲ ζώων ἁπάντων.[2] Sextus adv. phys. I 81: ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς, καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα usw.

Die orthodoxe Einteilung teilt in sichtbare Klassen ein; sie sucht nach keiner inneren, verborgenen Struktur. Wenn jene Einteilung bei Seneca sich nirgends mit dem hier vorliegenden Problem verbindet, so ist das kein Zufall: dies Problem führt tiefer; statt, wie ehedem, auf eine Ordnung auszugehen, sucht man ein inneres Wesen zu ergründen. Wenn ehedem die Natur als ein Vernünftiges, Geordnetes, in Klassen zu Zerlegendes erschien, als Pflanze, Stein und Seele, so erscheint sie jetzt als zu erforschendes Geheimnis einer unsichtbaren Kraft. Einheiten der Natur sind Einheiten aus eigener

[1] Der Ausdruck ist Philonisch: δίαυλος ἄφθαρτος, δεσμὸς κραταιότατος usw.; nicht in jedem Bilde original, doch eigentümlich durch die Häufung aller Steigerungen, die zuletzt dem Preise Gottes dient. Der Schöpfer beschaut sein Werk. So ist auch kein Verlaß darauf, daß der auf ξύλων folgende Relativsatz: ἃ δὴ τῆς συμφυΐας ἀπέσπασται, dem stoisch-orthodoxen Sinn gemäß hinzugefügt ist. Philos Gedanke ist: dafür, daß Holz und Stein der συμφυΐα ermangeln, hat der Schöpfer ihnen ein stärkstes Band, die ἕξις, geschaffen. Bezeugt wird dadurch eine Lehre von der συμφυΐα, aber diese kann an sich so gut jungstoischen wie altstoischen Ursprungs sein.

[2] Bei v. Arnim das Ganze als aus einem Kritolaosfragment, in Gänsefüßchen gesetzt, mit der Erklärung: Verisimile hanc Naturae ex Stoicorum ore definitionem verbo tenus ex aliquo Chrysippi libro desumptum esse. Dann gibt es Definitionen auch in 'Hymnen'! Zur Frage der Autorschaft des Kritolaos vgl. S. 24.

Kraft, nicht durch Verhakungen, Verzahnungen oder durch Schwere äußerlich bewirkte. Solcher Art wäre ein Schiff, ein Seil, ein aufgeschütteter Haufen; solcher Art Einheiten kennt allein die Atomistik, denn sie kennt keine 'unita', sie kennt nur 'composita': quare istud? si quando dixero unum, memineris me non ad numerum referre sed ad naturam corporis nulla ope externa sed unitate sua cohaerentis: ex hac nota corporum aer est.

Der Beweis für die Behauptung einer eigenen Kraft des Elements, der Ausschluß ihres Gegenteils, der Atomistik, folgte auf dem Fuße. Jetzt steht sie getrennt. Die Widerlegung ist dabei so anschaulich, daß sie Gefahr läuft, nicht als solche gleich erkannt zu werden. Sie beginnt c. 6: hunc quidam ex distantibus corpusculis ut pulverem struunt. Der Atomistik widerstreitet das Phänomen der 'Spannungen'. Zur Spannung aber gehört ein 'Consensus' der Teile, eine 'Vereinigung' ihrer Kräfte: cum partes consentire ad intentionem debeant et conferre vires. Dieser Consensus ist wie ein aktives Korrelat der 'Sympathie': *ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα* (Sextus adv. phys. I 80). Was also ist das für eine Kraft? Die Ausbreitung der Phänomene in c. 6, die Stufen, die da unterschieden, der Anstieg, der da erreicht wird, geben die Antwort: organische Kraft! Esse autem unitatem in aëre vel ex hoc intellegi potest, quod corpora nostra inter se cohaerent ... quid autem aliud producit fruges et segetem imbecillam ac virentes erigit arbores ac distendit in ramos quam spiritus intentio et unitas?

Das ist dieselbe Beweisführung wie in V 5: an hoc existimas, nobis quidem datas vires, quibus nos moveremus, aëra autem relictum inertem et inagitabilem esse, cum aqua motum suum habeat etiam ventis quiescentibus? nec enim aliter animalia ederet; muscum quoque innasci aquis et herbosa quaedam videmus summo innatantia:

est ergo aliquid in aqua vitale; dieselbe Beweisführung wie in VI 16 (vgl. P. S. 144, 152, 159 und 103).

Die Einteilung der Körper in solche *ἐκ διεστώτων, ἐκ συναπτομένων* und *ἡνωμένα* erscheint hier also nicht nur auf die Poseidonische Elementenlehre angewandt, als etwas, was sich auch auf eine orthodoxe Theorie anwenden ließe: vielmehr läßt sie sich in einer anderen Bestimmung als in der, dem Poseidonischen, und zwar dem eigentümlich und ausschließlich Poseidonischen Naturbegriff zu dienen, überhaupt nicht denken. Der Einheitsbegriff, in dieser Gegenüberstellung, wird geformt durch den Begriff der Organismenhaftigkeit des Elements; der Gegensatz zur Atomistik, durch den der Begriff der Organismenhaftigkeit aktuell herausgestellt wird, steckt virtuell schon in der Dreiteilung der Körper. Hier hängt eins am anderen. Daß diese Auffassung des Elements nichts Allgemeines, sondern etwas eigentümlich Poseidonisches ist, steht außer Frage. Folglich hat das Gleiche von der Einteilung zu gelten. Oder man zeige uns die orthodoxe Theorie, in die sie ebenso notwendig eingriffe!

Was die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem, Natur und Zwang betrifft — sind doch composita, quorum diversae partes iunctura in unum coactae sunt (Seneca ep. 102, 6), im Gegensatz zu dem, was 'nulla ope externa sed unitate sua' vereint ist —, so sei hier nur bemerkt, daß eine gleiche Auseinandersetzung mit der Atomistik, wie hier für die Elemente, für die Lebewesen, also für die Seelenstufe, ihres Zeichens gleichfalls Poseidonisch, durch Senecas Brief 121, 7 bezeugt wird: tarda enim sunt, quae necessitate impelluntur, agilitas sponte motis est (s. P. S. 360f.). Poseidonios scheint der Atomistik geradezu als eines Gegenbeispiels zu bedürfen. Atomistik oder 'Vitalismus', das ist die Frage. Um das Wesen seines 'Vitalismus' zu erklären, muß er mit dem Gegenteil beginnen.

Die Erklärung der Struktur des Elements ist nicht das Einzige, dem diese Teilung in der Poseidonischen Physik gedient hat. Auf einen Unterschied der Anwendung deutet bereits der häufige Ersatz des Beispiels für Getrenntes: ein Getreide- oder Steinhaufen, durch 'Heer', 'Herde', 'Chor' und 'Ekklesie'. Es leuchtet ein, daß damit der Ersatz des Beispiels für Geeintes: 'Holz und Stein', durch das des menschlichen Körpers Hand in Hand ging. Die organische Einheit eines Leibes und die äußere einer einheitlichen Mehrzahl gleicher Individuen: das war jedenfalls ein anschaulicher Gegensatz, der sich auch in der gleichen Ordnung hielt. Die Beispiele der dritten Art, Schiff, Kette, Tau und Haus, fielen aus dieser Ordnung dann zwar eigentlich heraus (wie sich versteht, im Bild), doch hat man das, wie immer, offenbar um des Systems willen ertragen. Aber als die konsequenteste, folglich ursprünglichste Gestalt hat die zu gelten, die in den naturales quaestiones vorliegt.

Der Vergleich in seiner zweiten Anwendung erfaßt nicht die Struktur im Kleinen, sondern den Zusammenhang, die 'Einheit' der Natur im Großen. Da es sich auch hier um eine Ordnung handelt, wird es nun zur Aufgabe derselben Unterscheidung, diese Ordnung zu bestimmen, aber kaum mehr so sehr im Gegensatz zur Atomistik, die von einer solchen großen Ordnung überhaupt nichts wußte, als im Gegensatz zu dem Naturbegriff der Peripatetiker. Eine stoische Kritik dieses Naturbegriffs, der zwar der Ordnung, aber nicht der Einheit und Beseeltheit der Natur gerecht werde, steht bei Aëtius S. 330 Diels Dox. (Stob. I S. 186 W.): *Ἀριστοτέλης οὔτε ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλου οὔτε λογικὸν οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον* (sc. *τὸν κόσμον*). *τὰ μὲν γὰρ οὐράνια τούτων πάντων κοινωνεῖν, σφαίρας γὰρ περιέχειν ἐμψύχους καὶ ζωτικάς, τὰ δὲ περίγεια μηδενὸς αὐτῶν, τῆς δ' εὐταξίας κατὰ συμβεβηκὸς οὐ προηγουμένως μετέχειν.*

Diese Aristotelische Naturordnung wird nun, vielleicht auf Grund eines Vergleichs, den Aristoteles selbst in einem seiner Dialoge gezogen hatte, mit der Ordnung eines Chores oder Heeres verglichen; es ist der geläufige Vergleich: quae enim classium navigatio aut quae instructio exercitus ... tantam naturae sollertiam significat quantam ipse mundus? (Cic. de nat. deor. II 85).[1] Denn 'das Bild, unter dem Aristoteles sich seine Welt vorstellt, ist die *τάξις*, nicht die *συμφωνία*'.[2] Die stoische Einteilung kann zu nichts anderem gedient haben, als diese Weltanschauung zu bestreiten: der Zusammenhang des Kosmos gleicht n i c h t einem Heere oder Chore, er ist innerlicher, zu begreifen als ein Kraftzusammenhang, vergleichbar dem Zusammenhang eines lebendigen Körpers; nach der Aristotelischen Ansicht wäre der Kosmos nicht ein *ἡνωμένον*, sondern *ἐκ διεστώτων*.

Am unberührtesten hat sich die Einteilung in dieser ihrer zweiten, kosmologischen Bedeutung in einem Exzerpt erhalten, das bei Sextus unter die dialektischen Gottesbeweise geraten ist und nun als Teil eines Beweisganzen sich darstellt, dessen Elemente keineswegs gleichartig sind, adv. phys. I 78 f.[3] Damit Gehalt und Form, Inhalt und Einpassung sich scheiden, stehe hier das Ganze.

Dem Syllogismus gehen zwei Nachweise voran; der erste: der Kosmos ist ein *ἡνωμένον*; der zweite: *ὁ κόσμος ὑπὸ φύσεως συνέχεται.*

Der Inhalt des ersten: die Körper zerfallen in 'geeinte', 'zusammengefügte' und solche 'aus Getrenntem'. 'Geeint' ist, was von einem 'einheitlichen Habitus' durchdrungen ist, wie Pflanze und Tier. 'Zusammengefügt'

[1] Wie sich im folgenden Kapitel ergeben wird, n i c h t nach Poseidonios. — Das Bild des Chors und Heeres auch bei [Aristot.] *περὶ κόσμου* c. 6, Theon Progymn. S. 127 Spengel; Heer und Schiff bei Sextus adv. dogm. 3, 26 f.

[2] Jaeger, Aristoteles S. 415. Der Poseidonische Gegensatz wäre nicht *συμφωνία*, sondern *συμφυΐα*.

[3] Vgl. P. S. 347.

ist, was aus nebeneinanderliegenden Teilen besteht, jedoch auf ein bestimmtes Ganze in seiner Zusammensetzung angelegt ist, z. B. Ketten, Türme, Schiffe; 'aus Getrenntem' was für sich bestehende, einzelne Teile hat, wie Heere, Herden, Chöre. Welcher Art ist nun der Kosmos? Weder 'zusammengesetzt' noch 'aus Getrenntem': beidem widerstreiten die Erscheinungen seiner 'Sympathie': Wasser- und Landtiere in großer Zahl sind mit dem Monde zugleich in Zunahme und Abnahme begriffen, zugleich gehen und kommen in gewissen Meeresteilen die Gezeiten. Ebenso ereignen sich gleichzeitig mit dem Auf- und Untergang gewisser Sterne mannigfache Wandlungen der Atmosphäre, bald Gesundheit fördernd, bald Seuchen verbreitend. Folglich ist der Kosmos ein 'geeinter' Körper, denn nur in Geeintem waltet Sympathie: fällt ein Mann im Heer, so überträgt sich die Empfindung nicht auf das, was übrig bleibt, doch ein Schnitt in den Finger affiziert zugleich den ganzen Körper."

Läßt sich leugnen, daß das Beispiel von dem sterbenden Soldaten mit dem Beispiel von dem Heere zusammenhängt, also dies Beispiel mit der Lehre von der Sympathie zusammenhängt, also auch mit der Lehre von den Mondwirkungen und den Gezeiten, also auch mit Poseidonios?

Τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, τὰ δὲ ἐκ διεστώτων. ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα, ἐκ συναπτομένων δὲ τὰ ἔκ τε παρακειμένων καὶ πρὸς ἕν τι κεφάλαιον νευόντων συνεστῶτα ὡς ἁλύσεις καὶ πυργίσκοι καὶ νῆες, ἐκ διεστώτων δὲ τὰ ἐκ διεζευγμένων καὶ [ἐκ] κεχωρισμένων καὶ καθ' αὑτὰ ὑποκειμένων συγκείμενα ὡς στρατιαὶ καὶ ποῖμναι καὶ χοροί. ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεστώτων. οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν. κατὰ

γὰρ τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν, ὅτὲ μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὅτὲ δὲ λοιμικῶς. ἐξ ὧν συμφανὲς ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις, εἴγε ἐν στρατιᾷ πάντων, εἰ τύχοι, διαφθαρέντων τῶν στρατιωτῶν οὐδὲν κατὰ διάδοσιν πάσχειν φαίνεται ὁ περισωθείς. ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα. ἡνωμένον τοίνυν ἐστὶ σῶμα καὶ ὁ κόσμος.

Der zweite Nachweis: alle Körper sind geeint entweder durch *ἕξις*, oder durch *φύσις*, oder durch *ψυχή*, entweder als Holz und Stein oder als Pflanze oder als Lebewesen. Holz und Stein sind keiner Wandlungen fähig vergleichbar dem Wechsel der Jahreszeiten im Kosmos; folglich ist der Kosmos Physis (Pflanzenstufe), denn auch was seine Einheit durch die Seele hat, ist jedenfalls zugleich damit auch Physis.

Es folgt der Syllogismus: der Kosmos umfaßt die *φύσεις* aller Dinge, folglich auch die vernünftigen *φύσεις*, folglich ist er selbst vernünftig.

Ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δ' ὑπὸ φύσεως, τὰ δ' ὑπὸ ψυχῆς, καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα, πάντως δὴ καὶ ὁ κόσμος ὑπό τινος τούτων διακρατεῖται. καὶ ὑπὸ μὲν ψιλῆς ἕξεως οὐκ ἂν συνέχοιτο. τὰ γὰρ ὑπὸ ἕξεως κρατούμενα οὐδεμίαν ἀξιόλογον μεταβολήν τε καὶ τροπὴν ἀναδέχεται, καθάπερ ξύλα καὶ λίθοι, ἀλλὰ μόνον ἐξ αὐτῶν πάσχει τὴν κατὰ ἄνεσιν καὶ καὶ τὴν κατὰ συμπιεσμὸν διάθεσιν. ὁ δὲ κόσμος ἀξιολόγους ἀναδέχεται μεταβολάς, ὅτὲ μὲν κρυμαλέου τοῦ περιέχοντος γιγνομένου, ποτὲ δὲ ἀλεεινοῦ, καὶ ὅτὲ μὲν αὐχμώδους ὅτὲ

δὲ νοτεροῦ,[1] *ὁτὲ δὲ ἄλλως πως κατὰ τὰς τῶν οὐρανίων κινήσεις ἑτεροιουμένου. οὐ τοίνυν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως ὁ κόσμος συνέχεται. εἰ δὴ μὴ ὑπὸ ταύτης, πάντως ὑπὸ φύσεως· καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο.*

Ἀνάγκη ἄρα ὑπὸ τῆς ἀρίστης αὐτὸν φύσεως συνέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ περιέχει τὰς πάντων φύσεις, ἡ δέ γε τὰς πάντων περιέχουσα φύσεις καὶ τὰς λογικὰς περιέσχηκεν. ἀλλὰ καὶ ἡ τὰς λογικὰς περιέχουσα φύσεις πάντως ἐστὶ λογική· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι. ἀλλ' εἰ ἀρίστη ἐστὶ φύσις ἡ τὸν κόσμον διοικοῦσα, νοερά τε ἔσται καὶ σπουδαία καὶ ἀθάνατος. τοιαύτη δὲ τυγχάνουσα θεός ἐστιν. εἰσὶν ἄρα θεοί.

Dies scheint zunächst ein Ganzes, aber bei schärferer Prüfung löst es sich auf. Der Syllogismus ist eine Variante bekannter orthodoxer Syllogismen, u. a. steckt darin der Syllogismus Zenons (adv. phys. I 104: *τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον* usw.); denn im Grunde bleibt es sich gleich, ob ich nun folgere: der Kosmos ist *ἄριστος*, folglich *λογικός*, oder: der Kosmos ist *φύσις* und zwar *ἀρίστη φύσις* oder *λογικὴ φύσις* und folglich Gott. Vor allem aber muß auffallen, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Nachweis jegliche Verbindung fehlt. Wenn ich zuerst beweise: es gibt 1. Getrenntes, 2. Verknüpftes, 3. 'Geeintes'; der Kosmos ist als *ζῷον* ein 'Geeintes'; wenn ich darauf fortfahre: das 'Geeinte' ist entweder *ἕξις*, *φύσις* oder *ψυχή*, d. h. Stein, Pflanze oder Seele, so kann das 'Geeinte' nicht auf das Organische beschränkt bleiben, es müßte auch das Unorganische umfassen, Stein und Holz. Wenn ich hinwieder lehre: Stein und Holz sind *ἡνωμένα*, auch die Elementarkraft, die sie einigt, ist organische Kraft, so hebe ich damit den Unter-

[1] Es sind dies die vier Qualitäten: Warm, Kalt, Feucht, Trocken. Auf den Wechsel dieser vier Qualitäten werden die vier Jahreszeiten zurückgeführt. Vgl. hierzu Fredrich, Hippokrat. Forschungen S. 49; Wellmann, Die peumatische Schule S. 146.

schied von *φύσις* und *ἕξις* auf, von Stein und Holz auf der einen, Pflanze und Lebewesen auf der anderen Seite. Beide Einteilungen hintereinander, in demselben Atem vorzutragen kann nicht anders als auf einen Widerspruch hinausführen, denn beide meinen ganz und gar Verschiedenes; sichtbare Gattungen unterscheidet die eine, unsichtbare Stoff- und Kraftzusammenhänge die andere. Wenn ich schon bewiesen habe, daß der Kosmos ein *ἡνωμένον* nach Art unseres Körpers sei, von 'Sympathie' durchwaltet, so heißt es wieder von vorn anfangen, wenn ich, als ob noch nichts bewiesen wäre, mit der Frage komme: ist der Kosmos Stein und Holz, Pflanze oder Lebewesen, *ἕξις, φύσις* oder *ψυχή*?

Wir können uns also der Nötigung nicht entziehen, den ersten Nachweis aus dem Gottesbeweis herauszunehmen. In der Tat besagt er an sich gerade genug. Die Lehre von der Sympathie, die er enthält, deckt sich zum Teil mit Cicero de nat. deor. II 7, 19: „Wie könnten ohne den kosmischen Zusammenhang der 'Sympathie' tot rebus ipsis se inmutantibus (gemeint sind die geheimnisvollen Wandlungen der Organismen an den Sommer- und Winter-Sonnenwenden) solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci? aut aestus maritimi fretorumque angustiae ortu aut obitu lunae commoveri?“ Die Beispiele werden sich bei der Interpretation der Theologie vermehren, um von selbst auf Poseidonios sich zurückzuführen. Zum anderen Teil stimmt das Exzerpt des Sextus überein mit Cicero de divin. I 57, 129:

Ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν, ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὁτὲ δὲ λοιμικῶς.

Etenim Ceos accepimus ortum Caniculae diligenter quotannis solere servare coniecturamque capere, ut scribit Ponticus Heraclides, salubrisne an pestilens annus futurus sit.

Daß das Beispiel des aufgehenden Hundsgestirns mit seinen Wirkungen auf Luft (denn die *τροπαί* der Luft

erscheinen auch bei Cicero: pingue et concretum caelum — caelum tenue purumque)[1] und Konstitution auch in der Mantik — denn das Beispiel stammt aus Poseidonios — zum Beweis der 'Sympathie' des Weltganzen zu dienen hatte, ließ sich schon vermuten und wird sich im Folgenden mit aller Sicherheit erweisen (s. P. S. 454 und unten S. 248).

Daß eine Lehre von der 'Einheit', von dem sympathetischen, organischen Zusammenhang des Weltganzen auch an und für sich und ohne Gottesbeweis bestehen kann, ja daß sie mit dieser Loslösung erst ihre eigene Schwere gewinnt, zeigen die Parallelen aus der Mantik und Theologie.[2] Daß diese Lehre Poseidonisch ist, erweist sich ebenso durch Sextus wie durch Seneca. Denn mit der Lehre von der 'Sympathie' des Alls und vom Zusammenhang der Organismen und Gestirne hängt die Einteilung des Sextus ebenso zusammen, wie die Theorie der Elemente, deren 'Vitalismus' über ihren Ursprung keinen Zweifel ließ. Die orthodoxe Unterscheidung zwischen *ἕξις*, *φύσις*, *ψυχή*, *νοῦς* geht diese Einteilung nichts an. Mag Poseidonios auch der orthodoxen Lehre sich be-

[1] Vgl. auch Kleomedes S. 178 Ziegler: *Οὐ μόνον ὅλον αὐτῆς (τῆς σελήνης) τὸν κόσμον φωτιζούσης καὶ μεγάλας ἐν τῷ ἀέρι τροπὰς ἐργαζομένης καὶ πολλὰ τῶν ἐπὶ γῆς συμπαθοῦντα ἐχούσης, ἀλλὰ καὶ τῶν περὶ τὸν ὠκεανὸν ἀμπώτεων καὶ πλημμυρίδων αὐτῆς αἰτίας γινομένης.*

[2] Siehe unten S. 113 f. u. 253. *Ἕνωσις* und 'Sympathie' verbunden auch bei Sextus adv. math. V 4 u. 43 f. Voraussetzung der Astrologie sei: *συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις.* Weshalb die *ἀγροικότεροι* ihrer Gegner dies zu bestreiten suchten: *πειρῶνται διδάσκειν, ὡς οὐ πάντως συμπάσχει τοῖς οὐρανίοις τὰ ἐπίγεια· οὐδὲ γὰρ οὕτως ἥνωται τὸ περιέχον ὡς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα ὃν τρόπον τῇ κεφαλῇ τὰ ὑποκείμενα μέρη συμπάσχει καὶ τοῖς ὑποκειμένοις ἡ κεφαλή, οὕτω καὶ τοῖς ἐπουρανίοις τὰ ἐπίγεια, ἀλλά τις ἔστι τούτων διαφορά.* Poseidonios hatte die Lehre von der Sympathie zur Grundlage seiner physikalischen Erklärung der gesamten Mantik, insbesondere auch der Astrologie gemacht. Seine Formel dafür war *ἓν τὸ πᾶν* (Cic. de div. II 33). Diogenes kennt diese Grundlage noch nicht, wie die Polemik des Panaitios gegen ihn bei Cic. de div. II deutlich zeigt. Auch Cicero kennt noch keine skeptischen Argumente gegen die Lehre von der Sympathie. Folglich muß Poseidonios bahnbrechend gewesen sein.

dient haben, nicht das entscheidet, was an Überkommenem mitgeführt wird, hier wie überall, sondern das Neue, was hinzukommt. Und das ist ein Kraftbegriff.[1]

Συμπάσχειν ist an sich ein ganz harmloses Wort. Nichts wäre verkehrter, als es überall, wo es verkommt, unbesehen im Sinne von 'Sympathie' zu interpretieren. Wenn z. B. die Wechselwirkung zwischen Arzneien und Körpersäften, zwischen den verschiedenen körperlichen Organen oder zwischen Körper und Seele — von Epikur z. B., um die Unsterblichkeit zu widerlegen (s. Heinze, Lukrez III S. 99) — als 'Sympathie' bezeichnet wird, so ist das von dem Weltzusammenhang der Sympathie, von einem Sympathiebegriff, welcher das tiefste Wesen alles kosmischen Geschehens zu deuten beansprucht, noch gar sehr verschieden. Noch ein Geminus gebraucht *συμπάθεια* ausschließlich von der einzelnen Beziehung: *δοκοῦσι γὰρ οἱ κατὰ διάμετρον γεννώμενοι συμπάσχειν ἀλλήλοις* (S. 20 Manitius) usw. Ein kosmischer Begriff der Sympathie ist ihm so fremd, daß er es als die größte Torheit hinstellt, nach der Annahme des Volks an ein Kausalverhältnis, eine 'Sympathie' der Erde und der Fixsterne zu denken: als ob die Pleiaden das Wetter machten (S. 186)! Nur bei Sonne und Mond kann von dergleichen Wetterwirkungen die Rede sein, da deren Einfluß nachweislich bis auf die Erde reicht: *ὅθεν εὔλογον πρὸς τούτους συμπάθειαν εἶναι κατὰ τὴν ἑκάστου δύναμιν αὐτῶν.* Man sieht daraus, daß die Astrologie bei diesem so-

[1] Vgl. P. S. 347. Pohlenz GGA. 1922 S. 166 weiß freilich meine Gründe besser: „Weil es Poseidonios' Form ist, die Einheit in der Vielheit zu sehen, muß erst er die Einteilung der Körper in solche *ἐκ διεστώτων, ἐκ συναπτομένων* und *ἡνωμένα* in die Stoa eingeführt haben, um dadurch die alten 'Mischungsstufen der Vernunft' *ἕξις φύσις ψυχή* zu ersetzen, obwohl jene Einteilung ausdrücklich für Chrysipp bezeugt und zu Boethos' Zeit anerkannt ist und obwohl die Gliederung nach den Spannungsgraden des Pneumas in *ἕξις φύσις ψυχή* nur die *ἡνωμένα* angeht, für die sie Poseidonios selbst als Untereinteilung (Sext. IX 81) beibehalten hat." Ein Beispiel meiner Subjektivität.

genannten Geminus mit einem physikalischen Weltbild sich noch nicht vereinigt hat. Daß Poseidonios gerade auch die Sympathie des Fixsternhimmels mit dem Irdischen gelehrt hat, zeigt das oben angeführte Beispiel von dem Aufgange des Hundssterns. Geminus erscheint auch hier wieder als ein Repräsentant vorposeidonischer Tradition, wieder im Gegensatz zu Kleomedes, dem die 'Sympathie des Himmlischen und Irdischen' schlechthin als kosmischer Zusammenhang geläufig ist (S. 180 Ziegler und sonst).[1]

Man kann die Frage auch so stellen: Wo wird die Sympathie geheimnisvoll? Und folglich für den Philosophen zum Problem? Als kosmischer, erklärender Begriff erscheint die Sympathie zuerst bei Cicero, bei Strabo und bei Philo;[2] bei den ersten beiden ausschließlich an

[1] Die Annahme, daß dieser 'Geminus' ein Abschreiber des Poseidonios sei, habe ich P. S. 178 f. widerlegt. Mit Geminus berührt sich, wie man erkannt hat (Pfeiffer, Studien zum ant. Sternglauben 57), Panaitios bei Cicero de div. II 91: quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram? Aber wäre die Sympathie schon zu Panaitios' Zeit als Fernwirkung, distantium rerum cognatio naturalis, bestimmt und als das Wesen kosmischen Zusammenhangs betrachtet worden, so hätte Panaitios niemals diese Widerlegung bringen können. Denn die Widerlegung setzt voraus: was aufeinander wirkt, muß räumlich sich berühren. Von einer kosmischen *σύμπνοια ἐκ διεστώτων* weiß Panaitios so wenig wie Geminus; contagio bedeutet auch für ihn nicht mehr als einen einzelnen Kausalzusammenhang. Die Sympathie, so wie sie Poseidonios dann gelehrt, läßt Cicero sowohl in de nat. deor. III 28 wie de div. II 33 f. unbedenklich gelten, wenn auch nur als physikalisches Gesetz. D. h. der Sympathiebegriff muß zwischen Panaitios (Geminus) und Cicero sich verändert haben. Nun aber ist man kühn oder gedankenlos genug, die Stellung Ciceros zur Poseidonischen Sympathie über die Generation des Geminus und Panaitios auf Karneades zurückzuführen (Schmekel, Phil. der mittl. Stoa S. 172, Pfeiffer S. 60 f. usw.). Und doch sind die Beispiele in Ciceros Widerlegung nachweislich von Poseidonios. Also müßte Cicero die älteren Beispiele durch jüngere ersetzt haben. Denn ohne Beispiele keine Widerlegung. Aber welche älteren Beispiele? Um welches Arguments willen? Worin besteht die Skepsis? Daß er die Sympathie in der Natur zwar gelten läßt, doch weitere Folgerungen ablehnt. Braucht es dazu einen Karneades?

[2] De opif. mundi § 117 *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά*

Stellen, wo sie nachweislich aus Poseidonios schöpfen. Daraus folgt: erst Poseidonios hat die 'Sympathie' aus der Beschränktheit astrologischer Gleichungen einerseits, aus medizinischen, prognostischen und mirabilienartigen einzelnen Beobachtungen andererseits zu einem physikalischen, das ganze Weltbild ganz und gar durchdringenden, bestimmenden, erleuchtenden Begriff erhoben,[1] er erst hat die Sympathie als Fernwirkung im Großen und als kosmischen Zusammenhang der Wissenschaft erobert, er erst hat sich ihrer Macht, ihrer geheimen Offenkundig-

τινα φυσικὴν συμπάθειαν. De migr. Abr. § 178 ff. handelt zwar von den Chaldäern oder Astrologen: *τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμόζοντες . . . τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δ' οὐ διῳκισμένων.* Aber die Formulierung ist dieselbe wie bei Strabo S. 8 C.: die Geographie ist der Kosmologie verknüpft, *τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις συνάπτον εἰς ἓν ὡς ἐγγυτάτω ὄντα ἀλλὰ μὴ διεστῶτα τοσοῦτον 'ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης'* (P. S. 46). Die Formel war zu Philos Zeiten frei geworden und konnte nun auch zur Charakteristik der Chaldäerlehre dienen. De Somn. I c. 10 werden als Probleme dieser Chaldäer aufgezählt: 1. ist die Sonne einen Fuß groß oder größer als die Erde oder um ein vielfaches größer (s. P. S. 185)? 2. hat der Mond eigenes oder fremdes Licht? 3. *τί δὲ περὶ τῆς τῶν ἄλλων ἀστέρων φύσεως ἢ περιφορᾶς ἢ συμπαθείας πρός τε ἀλλήλους καὶ τἀπίγεια;* Die Fragen sind nicht astrologisch, sondern physikalisch. So erklärt auch Cicero de nat. deor. II 19 den concentus der Gestirne aus der Sympathie, wie sich betätigen wird, nach Poseidonios. (Nach Philo de migr. Abr. 180 hat auch Moses die 'Sympathie' gelehrt, weil er die 'Einheit' des Alls gelehrt hat.) — Anzuführen ist noch Diodor I 1, 3, wo zwar der Name fehlt, jedoch der Begriff vorhanden ist (aus Poseidonios: vgl. P. S. 32): Wie das All sind auch die Menschen *τόποις καὶ χρόνοις διεστηκότες,* aber durch *συγγένεια* verbunden. Desgleichen Manilius II 62 totumque alterno consensu vivere, mundum: Einheit von 'Sympathie' und 'Leben', wie an der angeführten Sextusstelle (Poseidonios) und bei den Neuplatonikern.

[1] Eine Zusammenstellung der Zeugnisse findet man jetzt in der verdienstlichen Arbeit von J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Philologus Suppl. XVII 1. (Freilich das Wichtigste fehlt mitunter, Cicero de divinatione z. B., Geminus und die Astrologie bleiben absichtlich unausgeschöpft, Poseidonios fällt gar gänzlich aus, die entscheidenden Fragen werden allzuoft nicht gestellt, und die Methode ist nicht immer historisch-kritisch.) Anderes bei Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, *Στοιχεῖα* Heft 2 (1916) S. 48 ff.; über Poseidonios daselbst S. 77, wo aber z. T. nicht Zugehöriges eingemengt wird.

keit durch die Beobachtung der Gezeiten versichert (s. P. S. 122), er erst hat den Weltzusammenhang als Sympathie geschaut, erfahren und gefühlt, um darauf eine neue Theologie, eine neue Lehre von der Mantik, eine neue Physik, eine neue Erkenntnistheorie und eine neue Theorie des Schicksals aufzubauen.[1] Seine Entdeckung des Gesetzes der Gezeiten hat noch einmal, durch die Kraft der wissenschaftlichen Errungenschaft, das physikalische Weltbild einem Wandel unterworfen, ähnlich der Veränderung des vorsokratischen Weltbilds durch die astronomischen Entdeckungen des vierten Jahrhunderts.[2] Aller späteren Physik ist diese neue Ansicht so geläufig, daß man von der Spätantike ausgehend, die beiden Weltformen, die diese Entdeckung voneinander trennt, kaum unterscheidet. Durch die Lehre von der Sympathie wird Poseidonios zum Vorläufer der Physik der Spätantike.

[1] Dadurch wird das, was Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl., S. 95 ff., als die abendländische 'Kosmische Einsfühlung' charakterisiert, zum erstenmal bewußt und terminologisch festgelegt. Denn wo in diesem Sinne von Sympathie die Rede ist, mag auch der concentus der Gestirne oder was immer erklärt werden, das Ich, auch wenn es nicht genannt wird, ist immer als einbegriffen gedacht.

[2] Die einzige Stelle, die dem zu widersprechen scheint, ist Chrysipp Fr. 473 (441), Alexander Aphrod. scripta minora II S. 216, 14 Bruns: *ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε· ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.* Aber auf Worte kommt es nicht an, das heißt nichts anderes als: wäre nicht das Pneuma durch die ganze Welt gemischt, so gäbe es keine Einheit, keinen Zusammenhang, das All zerfiele und die Beziehung zwischen ihm und seinen Teilen löste sich auf. Wenn man darauf erwartet eine Lehre von der 'Sympathie' zu finden, man würde nicht stärker enttäuscht sein können; was erörtert wird, ist das Problem der *κρᾶσις*. Eine Lehre von der Sympathie, als physikalische Theorie, gegründet auf Beobachtung, in ihren Konsequenzen durchgeführt, bis über die Physik hinaus, bis in die Theologie, bis in die Theorie der Mantik, gibt es nicht vor Poseidonios. Keinem der Kapitel bei Chrysipp könnte man auch nur um eines Teils willen die Ueberschrift *περὶ συμπαθείας* geben. Daraus folgt: die Sympathie, als *σύμπνοια ἐκ διεστώτων*, ist dem Weltbild des Chrysipp noch fremd.

LEBEN DES ELEMENTS

1. DIE VIER PHYSISCHEN KRÄFTE

Die Lehre von den vier physischen Kräften ist der Angelpunkt der Physiologie Galens. Alles, was sich im Körper bildet, was im Körper geschieht, führt sich zurück auf diese Kräfte: auf die Kraft der Anziehung, des Abstoßens oder der Aussonderung, des Festhaltens und der Verwandlung; Fremdes stößt sich ab, Verwandtes zieht sich an. Bedingung dieses Wirkens ist die 'Sympathie' und die lebendige Vereinigung der Teile durch das Pneuma, *σύμπνοια*. Die Untrennbarkeit dieser vier Kräfte von der Sympathie und 'Einheit' des Lebendigen, der Einheit des Lebendigen von diesen vier Kräften, sie bedeutet für Galen die feste Stellung, von der aus er seine Angriffe gegen Asklepiades und dessen Atomistik richtet. So sehr ist ihm diese Lehre Fleisch und Blut geworden, daß er nicht zögert, sich für sie auf seinen Meister, Hippokrates, zu berufen.[1]

Aber diese Kräfte und die 'Einheit' ihres Wirkens waltet nicht nur in der kleinen Welt, durch diese Kräfte schafft Natur ihr ganzes 'künstlerisches' und 'gerechtes' (nicht zufälliges) Werk, wird sie zur Vorsehung;[2] ja auch

[1] *Περὶ φυσικῶν δυνάμεων* I c. 13 S. 129 Helmreich: *καὶ διὰ τοῦτ' ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν σύμπνοιάν τε μίαν εἶναί φησι καὶ σύρροιαν καὶ πάντα συμπαθέα. Σύμπνοια* und *συμπάθεια* synonym (mit Neuplatonischem untermischt) auch bei Porphyrios Vita Pyth. 49: *τὸ αἴτιον τῆς συμπνοίας καὶ τῆς συμπαθείας τῶν ὅλων*; jedes einzelne *ἕν* ist *ἡνωμένον τοῖς μέρεσι καὶ σύμπνουν*, und Plotin, z. B. Enn. II 3 c. 7.

[2] Ebendort I S. 122 Helmreich: *Ἱπποκράτης μὲν γὰρ τὴν πρότερον ῥηθεῖσαν ἐτράπετο, καθ' ἣν ἥνωται μὲν ἡ οὐσία καὶ ἀλλοιοῦται καὶ σύμπνουν ὅλον ἐστὶ καὶ σύρρουν τὸ σῶμα καὶ ἡ φύσις ἅπαντα τεχνικῶς καὶ δικαίως πράττει, δυνάμεις ἔχουσα, καθ' ἃς ἕκαστον τῶν μορίων ἕλκει* usw.

die Lehre von der Mantik scheint sich für Galen hierauf zu gründen: denn da sie dies Wesen der Natur verkennen, wirft er seinen Gegnern vor, verachten sie auch Träume, Vogelflug, göttliche Zeichen und die ganze Sterndeutung.[1] Wo liegt die Wurzel dieser Überzeugung? Wie verschlingt sich dieser Knoten zwischen 'Kräften', 'Einheit', Sympathie und Mantik?

Eine Lösung dieser Frage soll uns, hoffen wir, die Analyse mantischer Theorien bringen. Aber daß auch die vier Kräfte Poseidonisch sind, dafür ergibt sich, außer den bereits genannten (P. S. 105, 155 und 353 ff.), noch ein Hauptbeweis aus Priscians Solutiones ad Chosroen S. 67 Bywater. Priscian handelt von den klimatischen Unterschieden, von der Einförmigkeit des arktischen Winters und des tropischen Sommers. Daß er damit keinem andern als dem Poseidonios folgt, ergibt sich aus den P. S. 106 notierten Stellen. Priscians Quelle ist in solchen Dingen der Kommentar des Geminos zum Meteorologischen Kompendium. Priscian lehrt: Das erste und zweite 'Klima', das durch Meroë und Syene geht, in nächster Nähe der heißen Zone, wie das siebente, in nächster Nähe der kalten, kennen keinen Jahreszeitenwechsel. Primum enim et secundum clima per Meroen et Zoenen ardenti proximum, sicut et septimum frigidae et gelidae, tali privantur quatuor horarum temperantia et motu. Das sind die sieben Klimata oder Parallelen, die Strabo S. 132 C. ff. seinem Kartenentwurf zugrunde legt und die — trotz Berger, Die geogr. Fragmente des Eratosthenes S. 188 ff. — nicht Eratosthenisch, sondern Poseidonisch sind.[2] In abgewandelter Gestalt, jedoch auch hier mit einer Klimatologie verbunden, kehren sie bei Plinius wieder, VI 211 ff.: Ut nihil desit in spectando

[1] Ebendort: *καταφρονοῦσι δὲ καὶ τῶν ὀνειράτων καὶ τῶν οἰωνῶν καὶ τῶν συμβόλων καὶ πάσης ἀστρολογίας.*

[2] Vgl. den Anhang!

terrarum situ indicatisque regionibus noscatur et cum quo cuique locorum (correxi: eorum) societas sit sive cognatio dierum ac noctium quibusque inter se pares umbrae et aequa mundi convexitas. Die Zugehörigkeit der Siebenzahl zur Klimatologie des Poseidonios wird bestätigt durch die Übereinstimmung des Isidor origg. 3, 41, 3: Sunt et alia septem climata caeli, quasi septem lineae ab oriente in occidentem, sub quibus et mores hominum dispares atque animalia specialiter diversa nascuntur, quae vocata sunt a locis quibusdam famosis; quorum primum est Merois, secundum Syene, tertium Catochoras, id est Africa, quartum Rhodus, quintum Hellespontus, sextum Mesopontum, septimum Borysthenes. Die Siebenteilung war Grundlage der Poseidonischen Geographie der Rassen, Tiere, Pflanzen (s. P. S. 73).

Doch dies, um die Quelle zu bestimmen. Was uns angeht, ist die physikalische Theorie, die sich zugleich mit diesem Auszug bei Priscian erhalten hat: Klimatische Verwandlung ist Bewegung. Das Bewirkende dieser Bewegung ist die Kraft des Anziehens und Abstoßens. Die Sonnenwärme stößt das Fremde ab und assimiliert sich das Verwandte. Finden also, trotz der Uniformität in den Extremen, innerhalb des ersten und des siebten Klimas dennoch kleine Luftveränderungen statt, so sind sie nicht die Wirkungen der Kreisbewegungen der Sonne, sondern einzig ihrer Elementarkraft: sed si quis, brevem dixerit fieri et apud eas alienationem, sole eam operante eo quod omnium motuum et alienationum quae sunt circa ornatum terrae ipse causalis est secundum rationem: ipsa enim ab eo caliditas propria quidem contemperans, aliena vero discernens, et totum movens, omnia transfert. Also etwa: *εἰ δέ τις, μικρὰν ἄν τις λέγοι γίνεσθαι μεταβολὴν καὶ παρὰ τούτοις ἐνεργοῦντος τοῦ ἡλίου, ὅτι πασῶν τῶν κινήσεων καὶ μεταβολῶν τῶν περὶ τὴν γῆν γινομένων αὐτός ἐστιν αἴτιος, κατὰ λόγον· αὐτὴ γὰρ ἡ θερμότης αὐτοῦ*

τῶν μὲν οἰκείων ὁμοιωτικὴ οὖσα, τῶν δὲ ἀλλοτρίων ἀποκριτική, πάντων δὲ ἐγερτική, πάντα μεθίστησιν.[1]

Von der Sonnenwärme geht alle Bewegung, aller Wandel aus: so steht es auch bei Kleomedes (in dem sog. Sonnenhymnus, P. S. 205 f.) und in der Beschreibung von Arabien (P. S. 134 f.). Anziehung des Verwandten, Abstoßung des Fremden schafft den Wechsel in der großen Welt wie in der kleinen.[2]

2. MEERESATMUNG

Um das Paradoxon eines Gaditanischen Brunnens zu erklären, beruft sich der Poseidoniosschüler Athenodoros als auf etwas Bekanntes auf die Lehre von der Meeresatmung: Flut und Ebbe gleiche der Einatmung und Ausatmung; Strabo S. 173 C: *εἰ δ', ὥσπερ Ἀθηνόδωρός φησιν, εἰσπνοῇ τε καὶ ἐκπνοῇ τὸ συμβαῖνον περὶ τὰς πλημμυρίδας καὶ περὶ τὰς ἀμπώτεις ἔοικεν, εἶναι ἄν τινα τῶν ῥεόντων ὑδάτων* usw. Folglich muß er diese Lehre vorgefunden haben. Daß er sich mit seiner Theorie der Gezeiten seinem Lehrer Poseidonios angeschlossen hatte, sagt uns Strabo S. 6 C. Ebenso hat Poseidonios auch den leisen, nimmerruhenden Wellenschlag des Meeres einem Atmen und das Meer selbst einem Lebewesen verglichen (P. S. 103). Muß er also nicht auch Ebbe und Flut mit Einatmen und Ausatmen verglichen haben?

[1] [Die passende Uebersetzung, vielleicht eine noch passendere, mag man sich aus Iulian or. IV zusammensuchen; z. B. S. 134 D: *καὶ μεθίστησι φανερῶς καὶ τρέπει τὸ πᾶν.*]

[2] Man vergleiche, was sich über die 'Verwandtschaften' der Dinge aus der Theorie der Mantik ergibt, S. 253 ff. Desgleichen P. S. 417: *τὰ ὁμογενῆ πρὸς τὰ ὁμογενῆ.* — Von Poseidonios haben dann die Astrologen ihre Lehre übernommen von der Kraft der Anziehung und Abstoßung, wodurch die Sonne die Planeten abwechselnd von sich forttreibe und zu sich zurückführe; Vitruv IX 1, 12, Plin. n. h. II 69 ff., Fr. Cumont, La Theologie solaire du paganisme romain. Mém. de l'acad. des inscr. XII 2 (1909); Die Mysterien des Mithra (1911) S. 174; Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum (1914) S. 154.

Nun sagt der Geograph Mela nach seiner Beschreibung der Gezeiten (III 1, 2): Noch ist unerforscht, ob die Welt dies durch ihre Atmung verrichte, indem sie zugleich mit ihrem Atem auch die Wasser ringsum einziehe und wieder ausstoße, als einheitliches Lebewesen, nach der Annahme der Forscher, oder ob es tiefe Höhlungen in der Erde gebe, in die das Meer, in wechselnder Bewegung, bald zurücksinke, bald aufs neue überquellend daraus sich erhebe, oder ob der Mond die Ursache so großer Strömungen sei: neque adhuc satis cognitum est anhelitune id suo mundus efficiat, retractamque cum spiritu regerat undam undique, si ut doctioribus placet, unum animal est (vgl. die Theorie der Mantik, unten S. 254), an sint depressi aliqui specus quo reciprocata maria residant, atque unde se rursus exuberantia adtollant, an luna causas tantis meatibus praebeat. Die 'tiefen Höhlungen' sind nichts anderes als die mißverstandene *αἰώρα* in Platons Phaidon 111eff., ebenso mißverstanden wie bei Aëtius III 7, mißverstanden folglich durch die Interpretation des Poseidonios. Athenodor und Mela schöpfen aus derselben Quelle. Die Erklärung aus den Wirkungen des Mondes schloß nicht den Vergleich der Atmung aus (*ἔοικεν* nach Athenodor), zumal der Mond für das pneumatische Gestirn galt und die Schwellungen nicht weniger als ein pneumatisches Phänomen (vgl. P. S. 124). Ja, dieselbe Anschauung erklärt auch erst, wieso ein solches Mißverständnis der Platonischen *αἰώρα* möglich war: „Und wie der Atem der Atmenden stets ein- und wieder ausströmt, schaukelt auch das Pneuma mit dem Wasser hin und her" ... *καὶ ὥσπερ τῶν ἀναπνεόντων ἀεὶ ἐκπνεῖ τε καὶ ἀναπνεῖ ῥέον τὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ἐκεῖ ξυναιωρούμενον τῷ ὑγρῷ τὸ πνεῦμα δεινούς τινας ἀνέμους καὶ ἀμηχάνους παρέχεται καὶ εἰσιὸν καὶ ἐξιόν.*

Es sei mir hier einmal, indem ich mein Prinzip durchbreche, ein Vergleich mit einem Späteren gestattet,

Leonardo da Vinci:[1] „Der Mensch wird von den Alten eine Welt im Kleinen genannt, und sicher ist die Aussage dieses Namens auf den rechten Platz gestellt; denn wie der Mensch aus Erde, Wasser, Luft und Feuer zusammengesetzt, dieser Körper der Erde ist desgleichen. Wenn der Mensch in sich Knochen hat, Stützen und Armatur des Fleisches, — die Welt hat das Gestein. Stützen der Erde; wenn der Mensch in sich den See des Blutes hat, wo die Lunge im Atmen wächst und abnimmt, der Körper der Erde hat sein ozeanisches Meer, das, auch dieses, wächst und abnimmt, alle 6 Stunden, beim Atmen der Welt... Keinerlei Ding entsteht an einem Ort, wo nicht sensitives, vegetatives und rationales Leben vorhanden ist: die Federn kommen bei den Vögeln hervor und wechseln jedes Jahr ... es entstehen die Kräuter auf den Wiesen und die Blätter auf den Bäumen und erneuern sich jedes Jahr in großer Zahl; also können wir sagen, daß die Erde eine vegetative Seele habe."

Die Berichte über die Gezeiten hatten sich von Anfang an, nach der Entdeckung ihrer Regel, mit der vitalistischen Physik des Poseidonios so verbunden, daß sie deren Samen in die Zeiten fortgetragen haben.

[1] Uebers. von Maria Herzfeld S. 56.

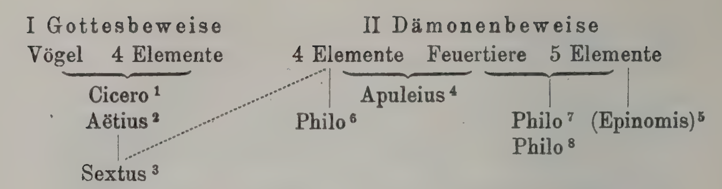
ANALYSE THEOLOGISCHER FRAGMENTE

1. DIE GÖTTLICHKEIT DER GESTIRNE

1. Der Aristotelische Gottesbeweis

Die Frage, wie sich Poseidonios zu den Dialogen des Aristoteles verhalte, findet man in Jaegers glänzendem Buch neu aufgeworfen. Aber wenn Jaeger schon sonst Poseidonios gern in der Schuld des Aristoteles erscheinen läßt, so steigert sich ihm dies Verhältnis bis ins Überraschende bei seiner Wiederherstellung des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας*. Ein Hauptstück der Wärmelehre, die für Poseidonisch galt (P. S. 225 ff.), wird hier dem jungen Aristoteles gegeben, das Zitat des Aristoteles, bei Cicero auf den Beweis beschränkt (de nat. deor. II 42): so wahr es Lebewesen auf der Erde, im Meer und in der Luft gibt, muß es Lebewesen auch im Äther geben, wird auf die Umgebung ausgedehnt, in der dieser Beweis zitiert wird, und die Folge ist: „Der Vitalismus der angeblich stoischen Wärmelehre des Beweises hat seinen Ursprung in der Aristotelischen Pneumalehre. . . . An der Art, wie der Urheber des Beweises mit der halb mythischen Anschauung der Platonischen Sternseele Ernst macht und die Kategorien der Psychologie, Zoologie und Physik energisch auf sie anwendet, erkennt man den jungen Aristoteles" (S. 152 u. 145 ff.).

Der Aristotelische Beweis erscheint in mannigfachen Brechungen. Wie hier die Göttlichkeit der Gestirne, wird an anderen Stellen, nach demselben Schema, eine unsichtbare, dämonische Bevölkerung der Luft erschlossen. Elemente nennt man uns bald vier, bald fünf. Schematisch stellen sich die Variationen dar, wie folgt:



III Beweis für die Ewigkeit der Welt bei Philo[9]
Vögel Feuertiere 4 Elemente

Jaeger geht von Cicero aus, oder genauer, vom Formalen: „Nur eins hat der stoische Gewährsmann Ciceros treu gewahrt, den formalen Charakter des Analogieschlusses. Aristoteles ging aus von der ausnahmslosen Geltung des Satzes, daß in jedem Elemente Lebewesen existieren, für die uns durch Erfahrung zugänglichen Elemente. Er schloß daraus auf das nicht unmittelbar der wissenschaftlichen Kontrolle zugängliche Ätherelement."

Nun scheint zwar derselbe strenge formal-logische Charakter überhaupt an den Beweisen der Dialoge charakteristisch. Aber hier wird man auch die Form der Überlieferung nicht vergessen dürfen. Denn gerade diese Überlieferung, Philoponos, Sextus, Cicero (seine dialektische Quelle) usw. hält ihr Augenmerk auf das Epicheirem gerichtet. Es fehlt nicht an Beispielen dafür, welche Entstellungen dies Augenmerk, dies Präparieren eines logischen Beweisschemas an den Gedanken selbst zur Folge haben kann. Was haben sie z. B. aus dem Xenophontischen Gottesbeweis gemacht! Sextus adv. phys. I 95: *γῆς πολλῆς οὔσης ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις, καὶ ὑγροῦ πολλοῦ ὄντος ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις· καὶ νοῦ ἄρα πολλοῦ ὄντος ἐν τῷ κόσμῳ μικρὸν μέρος ἔχεις. νοερὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο θεός.* Was bleibt hier noch von der Besinnung und Besinnlichkeit, die erst

[1] de nat. deor. II 42. [2] Diels, Doxographi 432, 4 (vier Klassen von Lebewesen). [3] adv. phys. I 86. [4] de deo Socr. VIII 137 (S. 15, 12 Thomas). [5] 984 d f. [6] de somniis I 134 ff. [7] de gigantibus I 6 ff. [8] de plantatione 3. 11 ff. [9] de aet. mundi 14, 45.

das Original zum Original macht? Memor. I 4, 8: *Σὺ δὲ σαυτὸν δοκεῖς τι φρόνιμον ἔχειν; Ἐρώτα γοῦν καὶ ἀποκρινοῦμαι. Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις* usw. Geschweige, daß das Ganze, wovon diese Sätze, daß der Geist, von dem die Worte nicht zu trennen sind, aus Sextus je sich hätte ahnen lassen. Dabei ist die Wiedergabe noch 'getreu'; erhalten ist die zweite Person, erhalten wörtlich *μικρὸν μέρος ἔχεις*. Aber das macht den Abstand nur um so fühlbarer. Die Schule stellt den Syllogismus her. Die Form, worein sie alles preßt, ist der formale Analogieschluß. Sie denkt, sie liest, sie sieht nichts anderes. Sextus kann behaupten, die Timaiosrede über den Weltschöpfer (Tim. 19) besage *δυνάμει* dasselbe wie der Syllogismus Zenons: *τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον* (adv. phys. I 104)! Und was macht ein Philoponos aus dem Beweis des Phaidon (S. 94 B—E)? Er erreicht es, alles Wesenhafte, alles was darin Platonisch ist, die ganze Seele Platons glücklich aus diesem Beweis hinauszupressen, um allein das syllogistische Schema zu behalten (S. 142 Hayduck, Comm. in Arist. XV): *ἡ ἁρμονία, φησίν, οὐ μάχεται τοῖς ἡρμοσμένοις, ἀλλ' ἕπεται οὕτως ἔχουσα ὡς ἂν ἔχῃ τὰ ἡρμοσμένα· ἡ δὲ ψυχὴ μάχεται τῷ σώματι καὶ ἄρχει αὐτοῦ. οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.* Der Schluß ist richtig wiedergegeben, und doch welche Entstellung Platons! Und so verfährt er mit den Unsterblichkeitsbeweisen durchweg. Welchen Begriff vom Phaidon würden wir uns machen, vor die Aufgabe gestellt, ihn aus Philoponos zu rekonstruieren! Sollten

[1] Auch Aristoteles Fr. 45 kann zeigen, wie es dem Philoponos, d. h. der Schule, auf das Epicheirem ankommt. Nicht zu verwechseln ist damit z. B. Fr. 16. Wenn hier gezeigt wird, wie die Unwandelbarkeit sich von der Göttlichkeit nicht trennen lasse, so ist zwar auch das Zerlegung, aber Zerlegung einer Anschauung: der Aristotelischen Anschauung von Gott. Wie weit entfernt von den Analogieschlüssen der Schule!

allein die Aristotelischen Beweise eine Ausnahme gemacht haben?[1]

Doch um dem wissenschaftlichen Charakter des formalen Analogieschlusses zu genügen, holt Jaeger das fünfte Element herbei, die Feuertiere, die Zoogonie, die Wärmetheorie, die Lehre von den Einflüssen des Klimas auf den Geist. Er nimmt dabei aus Cicero den Namen und die Form, aus Philo das fünfte Element, aus Philo und Apuleius die Feuertiere und wieder aus Cicero die Wärmelehre und den weiteren Zusammenhang. Aber entsteht daraus ein Ganzes? Eine Lehre von der 'Nahrung' der Gestirne und zugleich vom fünften Element? Das seltene Paradoxon von den Feuertieren in den Hochöfen auf Zypern, und die Geste der Entrüstung in der Frage: ist es nicht absurd, wo dies vor Augen liegt, zu zweifeln, daß auch der Äther seine Lebewesen habe?

Περὶ φιλοσοφίας ist die Schrift, in welcher Aristoteles der Harmonie geopfert hat, wie nie wieder. Dies Gefühl der Harmonie des Gleichgewichts, der Harmonie der Ordnung und der Harmonie des Ewigen, das Leere, Öde, Einsturz nicht vertrug, so wenig, daß es gegen solche Zumutungen staunend sich empörte, hatte einmal einen kürzeren Weg sich bahnen müssen als durch Logik und Beobachtung, in einer anderen Form sich darstellen als durch die spätere Wissenschaft und Lehrschrift. „Ehedem fürchtete ich nur für mein Haus, es möchte durch Sturm, Wind, Alter oder Mangel an Pflege dermaleinst zusammenstürzen; jetzt soll eine größere Furcht ob meinem Haupt heraufbeschworen werden durch die, deren Lehre die Welt zertrümmert!“ Die Sprache selber hatte hier, und hier vor allem, jenen Wohllaut einer inneren Getragenheit und sichtbaren Erhabenheit, die von dem Gotte, den sie preist, auch heute noch, selbst in den dürftigen Fragmenten, nicht zu trennen ist.

Nun versuche man, den Syllogismus, den uns Cicero

berichtet, in den Geist des Aristoteles zurückzuübersetzen! Cum enim aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte, quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. Gewiß, das sollte zwingend sein. Doch worin liegt das Zwingende, wenn nicht in einer Anschauung des Lebens um uns her, auf Erden, im Wasser und in der Luft? Wo alles hier so voller Lebens ist, wie sollte der ganze obere Weltraum leer sein?[1] Wo doch die Natur nichts ohne Zweck hervorbringt! Nun aber kreisen im Äther die Gestirne. . . . (Dies 'Nun aber', hört man es, vom Tone des Dialogs getragen?) Wessen bedarf es noch, um nachzuweisen, daß die Elemente hier nicht wohl im physikalischen Begriff gemeint sein können? Daß der Beweis absurd wird, wo die Physik und Zoologie hereindringt, wo die Anschauung des Weltraums und des Lebens, das ihn erfüllt, zum wissenschaftlichen, formalen Analogieschluß wird? Wenn nun z. B. das zyprische Paradoxon nicht gefunden oder von den *τινές* nicht berichtet worden wäre: bräche dann der Beweis zusammen? Und wenn einer an die Feuertiere ohne Autopsie nicht glauben könnte: wäre er dem Glauben an die Göttlichkeit der Ätherwelt verloren?

Die Überlieferung kennt als Aristotelisch nur den Gottesbeweis (Cicero und Aëtius).[2] Der dämonologische

[1] Vgl. z. B. Apuleius de deo Socr. c. 8 (S. 16, 17 Thomas): vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? Daß hier die Frage statt der Gestirne die Dämonen betrifft, macht keinen Unterschied in Anbetracht ihres Charakters. Ebenso Philo de somniis I 137: *οὐ γὰρ μόνος ἐκ πάντων ἔρημος οὗτος, ἀλλ' οἷα πόλις εὐανδρεῖ . . .*

[2] Bei Aëtius S. 432 D. ist die Form zwar durch die doxographische Rubrik bestimmt: *πόσα γένη ζῴων*; Platon und Aristoteles lehren vier Klassen von Lebewesen. Zugrunde liegen muß aber doch der Aristotelische Gottesbeweis. Als besondere Lebewesenklasse, neben den Land-, den Wasser- und den Luftgeschöpfen (*πτηνά*) ließen sich die kyprischen Feuerinsekten doch niemals zählen, sowenig wie die Schneewürmer. An der Glaubwürdigkeit des Aëtius zu zweifeln besteht kein Anlaß. Die *πυρίγονα* als Lebewesenklasse sind erst

Beweis kann weder, noch konnte er je für Aristotelisch gelten. Feuertiere und fünftes Element vereinigt (wie es Jaeger für den wissenschaftlichen Analogieschluß fordert), finden sich nur in dem dämonologischen Beweis.[1] Und damit scheint es seinen Grund zu haben. Philo selbst neigt zu dem Glauben an das fünfte Element. Bei einer solchen Elementenlehre aber wäre das Feuer leer ausgegangen, hätte es nicht auch sein Tier, das Feuertier erhalten. Der Verfasser der Epinomis bedurfte dieser Auskunft nicht, weil ihm um seine Elementargeister zu tun war und die Umbildung aus einer Anschauung der Ordnungen des Lebens und seiner Regionen in die spätere Elementenlehre noch nicht stattgefunden hatte. Umgekehrt kann Philo, wo er, einer anderen Überlieferung

aus dem zyprischen Paradcxon entstanden, aber nicht umgekehrt. Der Prozeß läßt sich bei Philo und Apuleius noch genau verfolgen. Aber darf man diesen Mißbrauch in den Aristotelischen Dialog hinaufdatieren?

[1] Philo scheint in dem Ewigkeitsbeweis (de aet. mundi c. 14) etwas verpfuscht zu haben. Aber was war das? War das Aristoteles, der Aristoteles, den Philo las? Was zugrunde liegt, ist ein Beweis. Doch dieser Beweis war gegen die Stoiker gerichtet: er entwickelte einen Widerspruch zwischen der stoischen Weltbrandlehre und der stoischen Götterlehre. Also ist er von den übrigen Beweisen nicht zu trennen, ein Beweis derselben Syllogismensammlung. Er besagt: Die Stoiker lehren den Weltbrand und halten dennoch die Gestirne für Götter. Wenn aber die Welt untergeht, muß auch der Aether untergehen, als Teil der Welt, nicht anders als Erde, Wasser und Luft. Wenn der Aether untergeht, so müssen auch die Lebewesen des Aethers untergehen, so gut wie mit dem Wasser die Wasserwesen, mit der Erde die Erdwesen, mit dem Feuer die *πυρίγονα*. Nun sind aber sterbende und sterbliche Götter keine Götter mehr; das Sterbliche kann wohl göttlich, nimmermehr aber das einmal Göttliche sterblich werden. Folglich besteht zwischen Weltbrandlehre und stoischer Theologie ein Widerspruch. Von einem ‘fünften Element’ ist nicht die Rede. Da sonst Philo nur der dämonologische Beweis geläufig ist, und da die *πυρίγονα*, bei Philo wie bei Apuleius, sonst nur in dem dämonologischen Beweis begegnen, scheinen sie von dort zu stammen. (In dem theologischen Beweis und bei einer Vier-Elementen-Lehre, also nach der stoischen Theorie, ist für sie eigentlich kein Raum.) Wie dem auch sei, für Aristoteles läßt sich hier nichts gewinnen.

folgend, mit vier Elementen sich begnügt, auch auf die Feuertiere leicht verzichten. Ebenso entbehrlich wären sie bei Apuleius. In der Tat erscheinen sie bei ihm auch nur als interessantes Paradoxon; für den Beweis selbst, für die 'Teilung der Naturreiche' — natura magnis partibus disterminata — sind und bleiben die Bevölkerer des vierten Elements doch einzig die Gestirne.

Nun wird zwar bei Apuleius, und zwar innerhalb des dämonologischen Beweises, Aristoteles zitiert. Bezieht sich also das Zitat auf die Urform des abgewandelten Beweises, auf den ursprünglichen Aristotelischen Gottesbeweis? Doch wozu dient das Zitat? Ein Paradoxon zu belegen. Es gilt also dem Zoologen Aristoteles. Daher bezieht es sich auch einzig und allein auf die in Parenthese eingerückten Feuertiere. Von den Feuertieren aber handelt die bekannte Fundgrube für all solche Paradoxa, die Aristotelische Tiergeschichte (V 19, 552b 10). Daß bei Apuleius mehr und anderes stünde als in der Tiergeschichte, scheint mir ein Irrtum.[1]

Aber den Fall gesetzt, die Feuertiere des Apuleius wären nicht der Tiergeschichte, sondern dem Gottesbeweis in *περὶ φιλοσοφίας* entlehnt: so hätte Aristoteles (oder wer immer) dies Paradoxon aus dem Gottesbeweise des Dialogs in seine Tiergeschichte wörtlich übernommen.

[1] Die alten Exzerptoren, auch Plinius nat. hist. XI 119, haben ihren Aristoteles, d. h. den Aristoteles der Tiergeschichte, genauer gelesen, als man ihnen zutraut. Die Tiergeschichte erzählt: In den zyprischen Hochöfen, die man für viele Tage füllt (d. h. ein nur auf kurze Zeit unterhaltenes Feuer würde zur Zoogonie nicht ausreichen), entstehen Tiere in dem Feuer (*γίγνεται θηρία ἐν τῷ πυρί*), die durch das Feuer springen und laufen (d. h. wie sie im Feuer entstanden sind, so halten sie sich auch darin auf); getrennt vom Feuer gehen sie ein, wie die (zuvor genannten) Würmer außerhalb des Schnees. Plinius und Apuleius oder ihre Quellen haben also recht verstanden: quamdiu est in igni vivit (Plin.); cum eo exoriri cumque eo extingui (Apul.). Fornaces (Apul.) ist für Schmelzöfen das übliche Wort.

Der Aristoteles, den man zum Beleg eines Paradoxons zitiert, pflegt nicht der Aristoteles der Dialoge zu sein.

Nun handelt aber die Tiergeschichte nicht nur von den Feuertieren, was zugleich und notwendig zugleich behandelt wird, sind die Bedingungen der Urzeugung, und zwar in den Extremen, *ἐν ἀσηπτοτάτοις*, in der größten Hitze und in der größten Kälte. Wie aus Schnee und Eis Insekten sich entwickeln, die sog. Schneewürmer, beobachtet in Medien, so auch aus dem Feuer der zyprischen Hochöfen. Daß dieser Zusammenhang ursprünglich und notwendig ist, notwendiger als der höchst lockere Zusammenhang bei Apuleius, will man das bezweifeln? Denn was ist es anders als ein einseitiges Exzerpieren dessen, was bei Aristoteles von beiden Gattungen zugleich gesagt war (*ἀποθνήσκουσι δὲ καὶ οἱ σκώληκες καὶ ταῦτα χωριζόμενα τὰ μὲν τοῦ πυρός, οἱ δὲ τῆς χιόνος*), wenn bei Apuleius von den Feuertieren steht: totumque aevum suum in igni deversari, cum eo exoriri cumque eo extingui? Also müßte Aristoteles inmitten seines Gottesbeweises, um dem wissenschaftlichen Analogieschluß zu genügen, nicht nur von den seltsamen Insekten in den Hochöfen auf Zypern, sondern, wohl oder übel, auch noch von den Schneewürmern gehandelt haben? Um den Analogieschluß voll zu machen, hätten wir dann zu ergänzen: wenn es Feuertiere auf Zypern gibt, so gibt es auch in jedem anderen anhaltenden Feuer Feuertiere; also auch — nach der Aristotelischen Physik — in der Feuersphäre unter dem Äther; zwar keine Insekten, aber . . . Aber wo in aller Welt erscheinen diese Feuerwesen zwischen Luft und Äther?

2. Die Poseidonische Induktion

Es wäre müßig, wollte man die späteren Beweise alle in einen Stammbaum bringen. Es versteht sich, daß das Aristotelische Vorbild nachwirkt, aber nicht in Stammbäumen, sondern stets gegenwärtig. Was sich fortpflanzt,

ist nicht der Beweis an sich, geschweige denn sein Geist, sondern sein Schema. Dieses Schema kann sich bald mit diesem, bald mit jenem, früheren oder späteren, stoischen oder auch anderen Stoff erfüllen. Die Feuertiere müssen irgendwann einmal hinzugekommen sein und spuken nun darin herum. Bedeutsam wird das Schema nur, wo es zum Ausdruck eines neuen Geistes wird. Doch das geschieht nicht durch die Feuertiere. Wohl aber ist ein Wandel festzustellen, der das überlieferte Beweisschema, mit Aristoteles und der Epinomis verglichen, von Grund auf verändert haben muß.

Kann Aristoteles, und auch der frühe Aristoteles, eine Zoogonie der Ätherwesen je gelehrt haben? Wo doch der Äther und die Himmelskörper ihm für ewig galten? Allem Werden und Vergehen entrückt? Wie soll im Äther etwas urgezeugt werden? Aber ist die Zoogonie der Ätherwesen, ist der zoogonische Gedanke überhaupt für den Beweis so unentbehrlich, daß er ohne ihn nicht denkbar wäre? Keineswegs. Dieser Beweis hatte ursprünglich mit dem zoogonischen Gedanken nichts zu tun.

In der Epinomis 'bildet' die Weltseele die Lebewesen, d. h. die Elementargeister, je nach ihrer Gattung aus je einem Element; sie ist der Demiurg, die Elemente sind ihre Materie (984c): *μετὰ δὲ τὸν αἰθέρα ἐξ ἀέρος πλάττειν τὴν ψυχὴν γένος ἕτερον ζῴων, καὶ τὸ τρίτον ἐξ ὕδατος. πάντα δὲ δημιουργήσασαν ταῦτα ψυχὴν ζῴων εἰκὸς ὅλον οὐρανὸν ἐμπλῆσαι, χρησαμένην πᾶσι τοῖς γένεσι κατὰ δύναμιν.* So erfüllt die Weltseele die ganze Welt in allen ihren Sphären mit verschiedenen Lebewesen-Klassen, auf daß in der Welt kein Raum sei, der nicht seine Geisterwesen habe. Eine Verteilung der verschiedenen Weltregionen an die Gattungen des Lebens: das war, allem nach zu schließen, auch der Grundgedanke des Aristotelischen Beweises. Eine Zoogonie im Sinne der Urzeugung kennt weder die Epinomis noch der Pla-

tonische Timaios.[1] Auch bei Apuleius,[2] auch bei Philo[3] davon keine Spur. Hätte die spätere Verbindung zwischen Elementenlehre und Zoogonie bereits bei Aristoteles bestanden, so wäre damit Aristoteles aus aller Tradition, die ihn umgab, herausgetreten, ja er hätte sich damit zu seiner eigenen Himmelstheorie und Äthertheorie, zuletzt zum tiefsten Wesen seiner eigensten Theologie in Widerspruch gesetzt, und keineswegs nur zu deren Gestalt in ihren späteren Stadien.

Ganz anders Cicero. Wenn wir bei Cicero lesen: in ea parte, quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare, so besagt das mehr als: die Gestirne seien oder kreisten im Äther oder 'erfüllten' den Äther. Diese Urzeugung der Gestirne aus dem Äther selbst wie die der anderen Wesen aus den anderen Elementen (cum enim aliorum animantium ortus

[1] Auch im Timaios nichts davon (39 E): *εἰσὶ δὴ τέτταρες (ἰδέαι), μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον.* Wenn darauf fortgefahren wird: *τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπειργάζετο*, so folgt daraus nicht etwa, daß die Vögel aus der Luft, die Fische aus dem Wasser, die Landtiere aus der Erde entstanden seien. Was gelehrt wird, läßt sich weder als Zoogonie noch als Elemententheorie betrachten, geschweige denn als eine Verbindung zwischen beiden. — Nebenbei: um Elementargötter, wie bei Philippus, handelt es sich hier nicht.

[2] Wenn es bei Apuleius u. a. einmal heißt: natura . . . quin in eo quoque aëria animantia gigneret, so ist das keine Lehre von der Urzeugung der Lebewesen aus den Elementen. Man redet wohl von Schöpfungen der Natur, auch wenn man an eine Zoogonie im eigentlichen Sinne nicht denkt. Im übrigen spricht Apuleius lediglich von einer Erfüllung der vier Elementensphären, und die Gestirne sind ihm ewig.

[3] De gigant. I 6 *ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλου τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι . . . ἔστιν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζώων πεπληρῶσθαι.* De somniis I 135 ff. erscheint im ganzen zwar die alte Raum- und Stoffverteilung an das Leben: *ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος; τὰ τοῦ κόσμου μέρη . . . ζώων ἀναπληρῶσαι; ἐν τῷ λοιπῷ τμήματι τοῦ παντὸς . . . ζῷα γέγονε*, nur daß verstärkend noch hinzukommt: *καὶ μὴν εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν, διότι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν.* Das ist nun zwar noch keine Zoogonie, doch könnte es in der Richtung liegen, die zu Cicero hinführt.

in terra sit usw.) muß in einer Elementenlehre wurzeln, die den Elementen, von der Erde bis zum Äther, in stets zunehmendem Maße eine Kraft des Zeugens zuschrieb. Diese Lehre wird bei Cicero zuvor entwickelt. Der Satz: quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intelligentiam, läßt sich aus der ganzen Beweisführung nicht lösen. Diese Beweisführung geht von der Wärme in den Lebewesen aus (24): omne igitur quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Von dieser Wärme schließt sie auf die Wärme in den Weltkörpern, den Elementen (25 ff.): omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustinentur; quod primum in terrena natura perspici potest usw. Dem entspricht, daß aus der Lebenskraft der Elemente nicht zuletzt auch ihre Kraft zur Urzeugung erschlossen wird (28): intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et augescere. Folglich ist es nur das Facit, nur die Wiederholung dieser ganzen langen Schlußreihe, wenn 42 erklärt wird: cum enim aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum, absurdum esse, in ea parte, quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare.[1]

Wenn wir also schon die Schere nehmen, um aus Cicero ein Aristotelesfragment herauszuschneiden, müssen wir darauf gefaßt sein: das, worein wir schneiden, ist lebendiges Fleisch! Sollen wir nun gar die ganze Wärmetheorie zugleich herausschneiden und in den Dialog des

[1] Daß meine Analyse, die Sonderung der syllogistischen Quelle von der physikalischen, richtig ist, ergibt sich auch daraus, daß diese Schlußreihe infolge der dialektischen Einschübe bei Cicero zerrissen wird. Daß 82—84 aus derselben Quelle geschöpft ist, ist nicht minder sicher.

Aristoteles versetzen? Zu dieser Operation gehört mehr Mut, als man so leicht aufbringen wird.

Was bei Sextus vorliegt (adv. phys. I 86), ist ein Mixtum, zugleich theologisch, zugleich dämonologisch, zugleich beinahe 'zoogonisch', zugleich fast peripatetisch. Freilich kommt das Zoogonische darin zu keinerlei Entfaltung, wie es denn überhaupt hier nicht auf eine Weltansicht oder bestimmte Theorie ankommt, sondern bloß auf das ungefähre, allgemeine Schema einer üblichen Beweisart: *εἴπερ τε ἐν γῇ καὶ θαλάσσῃ πολλῆς οὔσης παχυμερείας ποικίλα συνίσταται ζῷα ψυχικῆς τε καὶ αἰσθητικῆς μετέχοντα δυνάμεως, πολλῷ πιθανώτερόν ἐστιν ἐν τῷ ἀέρι, πολὺ τὸ καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς ἔχοντι παρὰ τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ, ἔμψυχά τινα καὶ νοερὰ συνίστασθαι ζῷα . . . ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῷα, πάντως εὔλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζώων εἶναι φύσιν, ὅθεν καὶ ἄνθρωποι νοερᾶς μετέχουσι δυνάμεως, κἀκεῖθεν αὐτὴν σπάσαντες. ὄντων δὲ αἰθερίων ζώων καὶ πολὺ τῶν ἐπιγείων ὑπερφέρειν δοκούντων τῷ ἄφθαρτα εἶναι καὶ ἀγέννητα,*[1] *δοθήσεται καὶ θεοὺς ὑπάρχειν, τούτων μὴ διαφέροντας.*

Σπῶντες: darin steckt zwar die stoische Lehre von der Seele als einem *ἀπόσπασμα* des Äthers, aber man bemerkt: der Schluß fällt von dem halbwegs 'zoogonischen' Beginn vollkommen ab. Nur daß der zoogonische Gedanke einmal wirksam war, wie er es nicht mehr ist, läßt sich vielleicht aus diesem Auszug schließen.

Eine tiefere Umgestaltung des Beweises muß also doch einmal stattgefunden haben. Was bedeutet diese Umgestaltung? Was besagt das Schema ohne diese Umgestaltung? Wissenschaftlich wird dieser Beweis erst, wo er zoogonisch wird; wo es sich nicht mehr um den Ort, den Aufenthalt verschiedener Lebewesen in verschiedenen Elementen, nicht mehr um die Anschauung

[1] Der Schluß ist, wie man sieht, peripatetisch. Es ist möglich, daß sich hierin eine Spur des Aristotelischen Gedankens erhalten hat.

der Weltregionen, nicht mehr um die Ordnungen des Lebens handelt, sondern um organisches Hervorgehen, schöpferische Lebensbildung, um die in den Elementen selbst enthaltenen Zeugungskräfte. Wie die Erde, weil sie Element ist, Bäume und Tiere aus sich gebiert (P. S. 238), wie aus der Lebenskraft des Wassers, weil es Element ist, Algen und Seegetier hervorgeht (P. S. 152), so auch aus der Luft — was aus der Luft? Doch wohl nichts anderes als die Geister und Dämonen. Denn die Vögel sind nicht wurzelhaft der Luft entwachsen. Wurzelnd in der Luft sind nur die Seelen oder Geister, sogar innerhalb des Leibes, durch die Atmung (S. 102). Wie die dichteren Elemente dichtere Wesen, (vgl. Sextus adv. phys. I 86), und ein jedes wieder lockrer oder dichter, je nach seiner Mischung (P. S. 386), wie das feurige die feurigen hervorbringt, so die Luft die unsichtbaren Luftgebilde; oder umgekehrt: wie die übrigen, ein jedes seine Gattung, so der Äther die Gestirne. Und wie der Äther die Gestirne aus sich zeugt, das Element die Lebewesen, gibt er ihnen auch, indem er selbst sich durch die Ausdünstungen aus der unteren Weltregion erneut, die Nahrung. (Über die Funktion des Elementes zur Zeugung und zugleich zur Nahrung s. P. 377 und 374.)

Nun begegnet diese selbe Elementenlehre, wieder auf den Äther angewandt, als stoisch bei dem ersten Anonymus zum Arat (Comment. in Arat. S. 93 Maass; es sei mir erlaubt, die allegorischen Zutaten zu streichen):

„Homer nennt den Äther *ἀτρύγετος*, was manche mit steril und unfruchtbar erklären. Und doch sehen wir, wie er zeugt und Lebendes umfängt, vor allem die Planeten — lebend sind sie um ihrer Selbstbewegung willen. So bedeutet auch Homer — ‘Helios, der alles siehet und höret’ —, die Sonne sei ein Lebewesen. Und so ist es auch anzunehmen, bei der Ordnung und Natur

des Alls. Lebewesen der Luft ist, was da in der Luft umhertreibt, nach dem Übergang zum Hauche.“

Εἰ ζῷα τρέφει ὁ αἰθήρ.

Ὁ μὲν ποιητής που λέγει (Il. 17, 425) ‘*δι᾽ αἰθέρος ἀτρυγέτοιο*’ *ἄγονον καὶ ἄκαρπον, ὥς τινες, αὐτὸν αἰνιττόμενος* (*ἧς γνώμης κινδυνεύει καὶ ὁ Πίνδαρος εἶναι λέγων* [Ol. I 10] ‘*ἐρήμας δι᾽ αἰθέρος*’),[1] *εὑρίσκομεν δὲ αὐτὸν ζῳογονοῦντα καὶ ζῷα ἔχοντα, μάλιστα τοὺς πλάνητας, διὰ τὸ αὐτοκίνητον. καὶ Ὅμηρος* (Il. III 277) ‘*Ἠέλιος — ὃς πάντ᾽ ἐφορᾷς καὶ παντ᾽ ἐπακούεις*’ *ζῷον εἰπὼν ἔδειξε τὸν ἥλιον ... ἔοικε δὲ καὶ διὰ τὴν τάξιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν φύσιν.* [...] *ζῷα δὲ τοῦ ἀέρος τὰ ἐν τῷ ἀέρι φερόμενα αὐτομολήσαντα πρὸς τὸ φυσᾶν.*[2]

Als Grund dafür, daß die Gestirne, insbesondere die Planeten, Lebewesen seien, wird genannt: 1. die Selbstbewegung, *τὸ αὐτοκίνητον*; 2. die Ordnung, *ἡ τάξις τοῦ παντὸς καὶ ἡ φύσις*. Das erste deckt sich mit de nat. deor. II 31 ff., wo zwar dies Argument vom Äther steht, vom Äther aber doch als der Materie der Gestirne: praesertim cum is ardor, qui est mundi, non agitatus ab alio neque externo pulsu, sed per se ipse ac sua sponte moveatur ... Innerhalb des Äthers haben selbst die Fixsterne, um wieviel mehr die Wandelsterne ihre freie,

[1] Dieselbe Interpretation in den Pindarscholien Ol. I 10: *ἡ μὲν θάλασσα ἔχει τοὺς ἰχθῦς, ἡ δὲ γῆ τὰ τετράποδα καὶ τὰ ἑρπετά, ὁ δὲ ἀὴρ τὰ πτηνά, ὁ μέντοι αἰθὴρ πυρώδης ὢν οὐκ ἔχει.* Da ist also die Interpretation von *ἔρημος* dadurch zustand gekommen, daß Pindar als der Gegner des Aristotelischen Gottesbeweises erscheint: im Feuer kann nichts leben, und der Aether ist feurig.

[2] Mir ebenso dunkel wie dem Herausgeber. Vermutungen will ich, wenn es auch schwer fällt, lieber unterdrücken. [*Φῦσαι* = Atmung in der Isisoffenbarung (P. S. 109) u. sonst; *πνεῦμα δὲ τὸ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι φῦσα καλέεται, τὸ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ*, Hippokrates de flatibus 3 VI 93 L., Diels, Vors. 51 C 2; die Menschen seien *ἀσκοὶ πεφυσιάμενοι* lehrt der Epicharm des Axiopistos, Fr. 10 Diels; ähnlich Demokrit bei Iamblich de anima Stob. I S. 384 W. (fehlt bei Diels); möglich also, daß um seiner pneumatischen Natur willen der Vorgang der Beseelung so bezeichnet wurde; denn die Seelen sind *οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις*, Sextus adv. math. IX 71.]

eigene Beweglichkeit (II 55): habent igitur suam sphaeram stellae inerrantes, ab aetheria coniunctione secretam et liberam. Das zweite, *τάξις*, stimmt zu 49 b—56, d. h. zur Ausführung zu 43a.[1] Dadurch bestätigt sich der Poseidonische Zusammenhang, wie ich ihn P. S. 230 ff. herausgehoben habe. Auch daß von der Vitalität der himmlischen Region auf ihre Geistigkeit und Göttlichkeit geschlossen wurde, wie ich S. 241 gefolgert hatte, wird durch den Anonymus bekräftigt.[2] Denn nur wenn die Vitalität ein unentbehrlicher Begriff in dieser Induktion war, konnte sich ihr Nachweis in die Frage des Kompendiums kleiden: *εἰ ζῷα τρέφει ὁ αἰθήρ*. Endlich die Hauptsache: auch hier die Lehre von einem organischen Zusammenhang zwischen den Lebewesen und dem umgebenden Element, auch hier die Zurückführung der Vitalität der Gestirne auf die Vitalität, d. h. die Kraft zur Urzeugung, des Äthers; auch der Äther ist nicht 'unfruchtbar': die Lebewesen des Äthers sind die Gestirne.

Das 'zoogonische' Argument ist folglich nicht ein freies, losgelöstes Argument, das man, wie die Gottesbeweise der Syllogismensammlung, nach Belieben hier und dort verwenden könnte. Das traditionelle Schema ist einer Intuition gewichen; nicht mehr aus dem Stammbaum kann hier die Erklärung kommen, sondern nur aus den Zusammenhängen einer neuen Weltansicht.

Wer war der Stoiker, dem diese neue Ansicht zu verdanken ist? Wir schlossen auf Poseidonios. Aber sehen wir davon ab. Dieselbe Tradition wie bei dem ersten Anonymus liegt bei Achill vor, und da wird der Urheber genannt: kein anderer als Poseidonios!

Das Kapitel (S. 41 Maass) trägt die Überschrift: *εἰ ζῷα*

[1] Siehe unten S. 78. — Wenn wir das Letzte, *καὶ ἡ φύσις*, als besonderen Teil auffassen, würde auch der Anschluß von 57 an das Vorige bestätigt.

[2] Pohlenz hat auch das bestritten, Gött. Gel. Anz. 1922 S. 171.

οἱ ἀστέρες. Es beginnt mit einer doxographischen Partie, dann folgt ein stoisches Fragment — ein einheitliches Stück, von Anfang bis zum Ende. Mit der gegnerischen Lehre Epikurs beginnend, bringt es erstens deren Widerlegung, zweitens, positiv, die Lehre der Stoa. Zitiert wird Poseidonios für das Negative, gegen Epikur, doch daß das Positive aus der gleichen Quelle fließen muß, liegt auf der Hand. Die Widerlegung Epikurs ließ sich nicht ohne Namensnennung einführen; das übrige bedurfte deren nicht.

„Die Epikureer leugnen, daß die Gestirne Lebewesen seien; umgekehrt die Stoiker. Poseidonios hat gesagt, die Epikureer wüßten nicht, daß nicht der Leib die Seele zusammenhalte, sondern die Seele den Leib, so wie der Leim sich selbst befestige mitsamt den Stoffen außer ihm. Daß aber die Gestirne Lebewesen seien, beweisen die Stoiker aus Folgendem: 1. alle Himmelskörper sind feurig; 2. sie bewegen sich kraft Natur, in langen Zeiten und zyklisch; folglich bekunden sie auch Urteil; wenn sie aber Urteil haben, so müssen sie auch Lebewesen sein; 3. ihre Bewegungen sind mannigfaltig, eine Folge ihrer Lebendigkeit; 4. alle Elemente haben Lebewesen; folglich ist es ungereimt, dem höchsten aller Elemente die Teilhaberschaft an Lebewesen abzusprechen."

Οἱ δὲ Ἐπικούρειοί φασι μὴ εἶναι ζῴδια, ἐπειδὴ ὑπὸ σωμάτων συνέχεται, οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ ἀνάπαλιν. Ποσειδώνιος δὲ ἀγνοεῖν τοὺς Ἐπικουρείους ἔφη, ὡς οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα, ὥσπερ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ. ὅτι δὲ οἱ ἀστέρες ζῷα, χρῶνται πρὸς ἀπόδειξιν οἱ Στωϊκοὶ τούτοις. πάντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρώδη καὶ[1] *κατὰ φύσιν καὶ πολυχρονίως κινεῖται καὶ κυκλικῶς. οὐκοῦν καὶ κρίσιν ἔχει. εἰ δὲ κρίσιν ἔχει, καὶ ζῷά ἐστιν. καὶ ὅτι ποικίλας ἔχουσι κινήσεις. τοῦτο δὲ τοῖς*

[1] Maass setzte *καί* in Klammern, aber die *φύσις* erscheint auch bei dem ersten Anonymus, um die Gestirnsbewegung zu bezeichnen.

ζῴοις ἕπεται. καὶ ὅτι πάντα τὰ στοιχεῖα ζῷα ἔχει. ἄτοπον δὲ τὸ κρεῖττον πάντων τῶν στοιχείων ζῴων ἄμοιρον εἰπεῖν.

Das negative Argument begegnet auch bei Sextus (adv. phys. I 72: *οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα ἦν διακρατητικὸν αὐτῶν [τῶν ψυχῶν], ἀλλ' αὐταὶ τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς*), hier auf die Luftgeister bezogen, doch das bleibt sich gleich. Was es zu widerlegen gilt, ist, daß zum Lebewesen eine Seele und um sie herum ein Leib aus einem anderen Stoff notwendig sei. Denn zu ergänzen ist: *ἐπειδὴ ὑπὸ σωμάτων συνέχεται* scil. *τὰ ζῷα.* Nichts hindert uns, die Gestirne aus dem reinsten Seelenstoff und ohne einen solchen Leib gebildet vorzustellen, denn es ist die Seele, die den Leib zusammenhält, um wieviel mehr sich selber! Wenn das gleiche Argument dort für das Fortleben der Seelen nach dem Tode gilt, so folgt daraus, daß die Gestirne wie die Luftseelen sich von den Körperseelen in der gleichen Weise unterscheiden.

Daß die positiven Argumente, die den negativen folgen, keine Ausführungen, sondern höchstens Andeutungen und Kapitelüberschriften sein können, kann angesichts ihres summarischen Charakters nicht bezweifelt werden. Aber was sind das für Kapitel? Keine anderen als die in der Ciceronischen Theologie, will sagen — man verzeihe mir: genau dieselben, die ich dort als Poseidonisch ausgesondert habe.

Auch hier, wie schon bei dem Anonymus, das Argument der Bewegung: *τοῦτο δὲ τοῖς ζῴοις ἕπεται,* wo wohl zu verstehen: die Selbstbewegung (*τὸ αὐτοκίνητον*), als die allein dem Lebewesen eigne. Auch hier der Schluß von der Ordnung in den Himmelsbewegungen auf Rationalität und Geistigkeit der Himmelskörper, wie in der Ciceronischen Theologie, II 55: eorum (der Planeten) perennes cursus atque perpetui cum admirabili incredibilique constantia declarant in his vim et mentem

esse divinam; woselbst als Bindeglied aus 43 zu ergänzen: nihil est enim quod ratione et numero moveri possit sine consilio (denn 49b ff. ist die Ausführung dieses Beginns). Der selbe Schluß daher auch 54: hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum non possumus intellegere sine mente ratione consilio.[1] Aber was ist das anders als die Folgerung: ... *πολυχρονίως κινεῖται καὶ κυκλικῶς· οὐκοῦν καὶ κρίσιν ἔχει* (= consilium)?

Die 'Zoogonie' des Äthers wird zwar bei Achill nicht mit derselben Deutlichkeit entwickelt wie bei Cicero und dem Anonymus,[2] doch dafür um so mehr bestätigt in ihrem Zusammenhang mit eben jenen Argumenten, die bei Cicero als Poseidonisch sich aus anderen Gründen uns bereits erwiesen. Auch hier wird die Wärmelehre als die Grundlage betrachtet. Wenn daraus gefolgert wird, daß die Gestirne Lebewesen seien, so steckt darunter offenbar dieselbe Lehre von dem Feuer als dem Träger der Beseelung, die die Ciceronischen Kapitel des genaueren entwickeln.

Zur Rechtfertigung unserer Ergänzungen des Cicero aus den Aratkommentatoren und der Aratkommentatoren auseinander fügen wir ein drittes Kommentarfragment hinzu:

„Der Kosmos, lehrt man, ist ein Lebewesen; selbst Ursache seiner Bewegung, regelmäßig in der gleichen Umdrehung begriffen, in Perioden, die stets an dieselben Punkte zurückführen, bekundet er Vernunft, wie Platon sagt. Jedoch er 'zeugt' auch als ein Lebewesen; seine

[1] Wenn man mit Jaeger (Aristoteles 151) 42—44 ein geschlossenes Aristotelesfragment sein läßt, so bleibt diese Beziehung zwischen 43 und 54 unerklärt. 49b—56 läßt sich nur verstehen als Ausführung zu 43a.

[2] Bei dem ersten Anonymus steht *ζῳογονοῦντα καὶ ζῷα ἔχοντα*, hier nur das zweite.

Geschöpfe (Geburten) nennen wir die Gestirne. Endlich, wir sehen der Sonne Lauf, des Mondes Drehungen und der Planeten kreisende Bewegung . . . aber Selbstbewegung ist allein den Lebewesen eigen. Es gibt Lebewesen auf der Erde, im Wasser, in der Luft; daraus folgt: es gibt sie auch im Himmel und Äther. An ein lebendes Wesen richtet sich doch auch das Wort Homers: 'Helios, der alles siehet und höret.'"

Achill S. 35 Maass: *ζῷον δέ φασιν εἶναι τὸν κόσμον· τὸ γὰρ αὐτοκίνητον εἶναι αὐτὸν καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ τὴν περιφορὰν ἀεὶ ποιεῖσθαι καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν σημείων ἐπὶ τὰ αὐτὰ περιδινεῖσθαι νοῦν ἔχοντός ἐστι, φησὶν ὁ Πλάτων* (Leg. 897 C). *ἀλλὰ καὶ ὡς ζῷον ζῳογονεῖ. τοὺς δὲ ἀστέρας γεννήματα αὐτοῦ εἶναί φαμεν. καὶ ἡλίου δὲ δρόμον ὁρῶμεν καὶ σελήνης περιφορὰς καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων περιόδους καὶ κινήσεις. ἴδιον δὲ ζῴου τὸ ὑφ' αὑτοῦ κινεῖσθαι. καὶ γὰρ ἐν γῇ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι ζῷά ἐστιν. διὸ ἀκόλουθον καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ αἰθέρι εἶναι. μήποτε μέντοι καὶ Ὅμηρος ὡς πρὸς ζῷόν φησιν* (Od. XI 109, XII 323). *'Ἠελίου ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.'*

Das Exzerpt besteht aus zwei Bestandteilen; der erste handelt von der Beseeltheit des 'Kosmos', der zweite von der Beseeltheit der Gestirne. Hier wird denn also das Argument von der Selbstbewegung auf den Äther, d. h. Kosmos,[1] angewandt, nicht anders als bei Cicero II 31: praesertim cum is ardor, qui est mundi, non agitatus ab alio neque externo pulsu sed per se ipse ac sua sponte moveatur . . . (32) quapropter, quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu, sed sua sponte movetur, animus sit necesse est. ex quo efficitur animantem esse mundum. Der Beweis des Phaidros — denn sowohl der Stoiker des Cicero wie der des Achill berufen sich auf Platon — hatte sich bereits

[1] Nach der vierten der von dem Posidonianer Diodor bei Achill (Comment. in Arat. S. 36) aufgezählten Bedeutungen: *κόσμος ἐστὶν αἰθήρ.*

in beider Quelle in dasselbe stoisch-kosmologische Argument verwandelt. Daran schließt unmittelbar — d. h., Verzeihung, nicht im Text, sondern nach meiner Analyse dieses Textes P. 227 f. — der Gedanke: dieselbe Beseeltheit, die sich daraus für den Kosmos (Äther) ergibt, ergibt sich auch für die Gestirne; Cicero II 15, 39: ut ea quoque [et] animantia esse [et sentire atque intellegere] dicantur. Der Sinn, die Grundbegriffe, der Zusammenhang, wie ich ihn hergestellt und ausgesondert habe, es bleibt nichts, was durch Achill nicht seine Bestätigung empfinge. Auch Achill geht von dem Kosmos zu den Gestirnen über, und bei beiden, Achill wie Cicero, folgt unmittelbar das zoogonische Argument. Mit dem Aristotelischen Beweis verglichen, hat sich dies bei beiden ebenso verwandelt wie der Unsterblichkeitsbeweis des Phaidros. Wenn Achill in der Zerlegung über Cicero hinauszugehen scheint, so ist doch bei näherem Hinsehen all das auch bei Cicero vorhanden: 1. der Kosmos (oder Äther) ist als Lebewesen zu betrachten, da er Lebewesen, die Gestirne, zeugt (= Cicero: in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima); 2. die Gestirne, als *γεννήματα* des Kosmos, sind als Lebewesen zu betrachten, um so mehr als auch die übrigen Elemente, Erde, Luft und Wasser, ihre Lebewesen erzeugen. Endlich das Argument der Ordnung oder Rationalität der himmlischen Bewegungen. Jedoch hierfür beruft sich der Kommentator auf eine Stelle, die zwar Cicero nicht erwähnt, die jedoch unter den großen Vorbildern dieser Beweisführung nicht fehlen darf: Gesetze X 895 ff.: Die erste Bewegung ist die, die sich selbst bewegt. — Wo wir diese Bewegung finden, im Erdigen, im Feuchten oder im Feurigen, da sprechen wir von Leben. — Die Seele ist der Ursprung aller Dinge und aller Dinge Bewegung (896 A). — Die Umdrehung des Himmels gleicht der Bewegung der Vernunft (897 C) usw. Und doch welcher Unterschied! Bei

Poseidonios wird die 'Weltseele' zum 'Zoon', der 'Nus' selber wird zum 'Kosmos', was bei Platon Gleichnis war, wird zur Identifikation. Und was wir bei Achill lesen: *νοῦν ἔχοντός ἐστιν,* steht so nicht bei Platon, wohl aber bei Cicero II 54: hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum non possumus intellegere sine mente ratione consilio.

Und wenn wir nun auch noch die himmlischen Bewegungen im einzelnen, als die der Sonne, des Mondes, der übrigen Planeten, mit hineingezogen finden: *καὶ ἡλίου δὲ δρόμον ὁρῶμεν καὶ σελήνης περιφορὰς καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων περιόδους καὶ κινήσεις*; wenn wir dazu das Entsprechende bei Cicero entdecken II 19, 49 ff.: primusque sol qui astrorum tenet principatum, ita movetur, usw.: können wir, selbst wenn wir möchten, daran zweifeln, daß uns dies Kapitel, II 19, 49 b ff., die genaue Fortsetzung der Theorie darstellt, der Cicero mit Unterbrechungen von II 9, 23 an gefolgt ist? Was die Analyse ergab, bestätigt der Vergleich in allen Stücken.

3. Poseidonios und Aristoteles

Die Aratkommentatorenliteratur enthält sich jedes Worts über die zahlreichen Beweise, die ich als nichtposeidonisch ausgeschieden habe; so auch über den Aristotelischen Beweis bei Cicero II 44. Nun hat Jaeger, über meine Gründe hinweg, diesen Beweis zu dem in 42 gezogen und das Ganze ein zusammenhängendes Aristotelisches Fragment sein lassen. Ist das möglich?

Daß 43 a (bis nihil fortuitum) in 49 b ff. sich fortsetzt, ist erkannt (S. 78 Anm.). Da diese Fortsetzung auf 44 nicht mehr folgen kann, so sind die beiden Syllogismen 43 b und 44 als besondere Gruppe aus diesem Zusammenhang zu lösen. Aber wie steht es mit dem

Aufbau? „Die einzelnen Beweise bauen sich so absichtsvoll stufenweise aufeinander auf, daß man sie ohne Not nicht auseinanderreißen soll“ (Jaeger S. 151)?

Als erster, anonymer Syllogismus steht da Folgendes: die Ordnung der Himmelsbewegungen läßt sich weder aus 'Natur' erklären, denn sie ist voll Plan; noch aus dem Zufall: folglich nur aus einem eigenen Willensantrieb (sua sponte . . . moveantur), aus der eigenen Beseeltheit, folglich Göttlichkeit der Himmelskörper. Das heißt: was sich bewegt (gleichgültig ob geordnet oder ungeordnet), kann sich bewegen entweder durch *φύσις* oder durch *τύχη* oder durch *προαίρεσις* (so auch Sextus adv. phys. I 111, nur daß hier die *τύχνη* um der Polemik gegen die Atomistik willen ersetzt ist durch *ὑπὸ δίνης καὶ κατ' ἀνάγκην*). Wie steht es nun mit diesen drei Kategorien?

Als Gattungen des Werdens begegnen *φύσις*, *τέχνη* und *αὐτόματον* in der Aristotelischen Metaphysik Z S. 1032 a 12: *τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δ' ἀπὸ ταὐτομάτου* (= *τύχῃ*). Ebenso Eth. Nic. 1112 a 32; hier wird das Geschehen, sofern es unserer Entscheidung unterstehe oder davon unabhängig sei, nach seinen Ursachen in Arten eingeteilt: *αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου.* Wie das Folgende lehrt, sind unter dem Letzteren vor allem die *τέχναι* zu verstehen. Ebenso divis. Arist. S. 24 Mutschmann (hier um den *νόμος* vermehrt, da nach den Arten gefragt wird, wie die Dinge ihr *τέλος* erreichen; vgl. Mutschmann S. XI f.). Ebenso Jamblich Protrept. c. 9 S. 49 Pist. (aus Aristoteles Protreptikos, vgl. Jaeger S. 75), woselbst die Reihe *τέχνη* (= *διάνοια*) *φύσις τύχη* mit der Reihe *φύσις ἀνάγκη τύχη τέχνη* abwechselt. Von der *γένεσις* der Dinge handelt auch das Vorbild aller dieser Stellen, Plat. Leg. X 888 E. Aber was beweist das für den Ursprung eines Syllogismus wie des Ciceronischen?

Denn erstens werden da nicht Arten des Geschehens und Werdens, sondern Arten der Bewegung unterschieden (moveantur, bei Sextus adv. phys. 111 ἤτοι οὖν ὑπὸ φύσεως κινεῖται ὁ κόσμος usw.), zweitens tritt hier an die Stelle des νοῦς oder der τέχνη die προαίρεσις (Sextus). Daß beide Abweichungen gegenseitig sich bedingen, leuchtet ein: man redet wohl von einer προαιρετικὴ κίνησις, doch nicht von einer προαιρετικὴ γένεσις. Nun steht aber derselbe Begriff προαίρεσις, zur Unterscheidung dreier Bewegungsursachen verwandt, in dem unmittelbar auf diesen ersten (anonymen) folgenden Aristotelischen Beweis (44): omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate. Hier tritt die προαίρεσις der βία und der φύσις als Bewegungsursachen entgegen, dort der φύσις und der τύχη. Müssen wir nicht fragen: wo gehört denn die προαίρεσις hinein? Der zweite Syllogismus sagt: Wenn die Gestirnsbewegungen aus bloßer Natur, d. h. natürlicher Gesetzmäßigkeit, nicht mehr zu erklären sind, so bleibt nur zweierlei übrig: entweder Gewalt oder freier Willen. Durch 'Gewalt' bewegt sich vieles, was nicht dem natürlichen Gesetz der Schwere folgen kann, ein Strom z. B. auf einer Ebene. Aber solche Widerstände bei den Himmelskörpern anzunehmen, ist unmöglich. Daraus folgt, ihre Bewegung ist freiwillig. *Βία* und φύσις als Bewegungsarten oder -ursachen begegnen auch de caelo III 2. Hier ist die προαίρεσις an ihrem Platze. In dem ersten Syllogismus stimmt entweder die Bewegung nicht oder die προαίρεσις. Kann denn der Zufall, τύχη, Ursache einer Bewegung sein, sofern sie lediglich Bewegung ist, im Unterschied zu anderen Bewegungsarten, nicht, sofern wir die Bewegung als Geschehen betrachten? Kurz, der erste Syllogismus ist eine Variation des zweiten, und zwar keineswegs eine geglückte Variation, zustande gebracht mit Hilfe jener allgemein bekannten

Einteilung des Werdens. Diese Einteilung ist noch kein Echtheitsstempel — sonst müßte auch Sextus adv. math. V 46 ein Aristotelisches Fragment sein: *ἐπεὶ τῶν γινομένων τὰ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεται, τὰ δὲ κατὰ τύχην, τὰ δὲ παρ' ἡμᾶς*, in der Polemik gegen die Astrologie —, ebensowenig wie diese Methode eines fortschreitenden Ausschlusses für Aristoteles allein charakteristisch ist; man findet sie in jeder Syllogismensammlung dieser Art.[1]

Aristoteles lehrt eine Einteilung des Werdens: durch Natur, durch Kunst, durch Zufall. Aristoteles lehrt drei Bewegungsarten: eine natürliche, eine gewaltsame und eine willentliche. Dürfen wir annehmen, daß Aristoteles in seinen eigenen Gedanken sich zurecht fand? Müssen wir ihm dieses Scheitern zumuten bei dem Versuch, die eigenen, sonst sich trennenden Gedanken zu vereinigen? Gesetzt, er hätte ein solches Mixtum aus sich selber hergerichtet: hätte er jemals die beiden Syllogismen können aufeinander folgen lassen?[2] 1. was sich bewegt, bewegt sich entweder durch Natur, durch Zufall oder durch Willen, 2. was sich bewegt, bewegt sich entweder durch Natur, durch Gewalt oder durch Willen? Hätte nicht jeder gerufen: also doch nicht entweder oder! Hätte dann nicht schon besser Aristoteles, getrieben durch die Folgen seines eigenen Ungeschicks bei dem Hantieren mit den eigenen Formeln, schließen können: was sich bewegt, bewegt sich entweder durch Natur oder durch Zufall oder durch Gewalt oder durch eigenen Willen? Ohne Not soll man gewiß nichts auseinander-

[1] Vgl. Philo de aet. mund. 22: vier Arten des Vergehens, womit durch Ausschluß aller anderen Möglichkeiten die Ewigkeit der Welt bewiesen wird. Ebenda 16: drei Arten des Vergehens, usw. Die Einteilungen sind auch hier das Frühere, woraus der Syllogismus fabriziert wird.

[2] Daß je in der Antike die Kreisförmigkeit der Gestirnsbewegungen von ihrer Planmäßigkeit unterschieden worden wäre, ist mir nicht bekannt. Die Planmäßigkeit pflegt die Kreisförmigkeit in sich zu schließen. Auch insofern ergibt sich kein Aufbau.

reißen, aber auch kein Unvereinbares vereinen. Was beide Beweise so vereinigt hat, als Variationen, die verglichen werden sollten, war nicht Aristoteles, nicht Poseidonios, sondern jene selbe Syllogismensammlung, welche Cicero auch sonst in diesem Teil benutzt hat.

Das zweite Aristotelesfragment ist ein Extrakt: der purste Syllogismus. Es versteht sich, daß dieser Beweis von den Bewegungsursachen nicht ohne Beispiele, nicht ohne Anschauung gegeben werden konnte. Keine Spur davon. Wie anders trägt sich jene Einteilung des Werdens vor, selbst noch im Auszug des Jamblichischen Protreptikos! Hier dagegen herrscht das syllogistische Interesse, das Interesse an den Schemen, das für diese Quelle Ciceros bezeichnend ist. Die Möglichkeit, aus einer solchen Quelle eine noch in sich zusammenhängende Partie, ein Stück des Dialoges wieder zu gewinnen, ist gering. Wie anders nimmt sich ein Fragment aus, wo ein Cicero in eigener Imitatio mit dem Meister wetteifert, wie in II 95!

Nach welchen Vorbildern hat also Poseidonios sich gerichtet? Wenn überhaupt bei Cicero der Aristotelische Beweis noch vorliegt, ist er umgeschaffen. Ob bei Poseidonios Aristoteles zitiert war oder das Zitat durch Cicero aus dessen zweiter Quelle, aus der Syllogismensammlung, eingeflossen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Zu beachten bleibt, daß die Aratkommentatoren den Beweis in dieser Form als stoisch (Poseidonisch) kennen. Nehmen wir das erste an — jedoch im Grunde ist die Frage gleichgültig. Die Linie führt nicht über Aristoteles, sondern an Aristoteles vorbei und über ihn hinweg. Wie Poseidonios aus der Vorsokratik, nicht von Aristoteles die Lehre von der 'Nahrung' der Gestirne übernommen hat, um sie durch seinen 'Vitalismus' zu beleben, so auch die Verbindung zwischen Elemententheorie und Zoogonie. Die Lehre von den Elementen als Erzeugern der drei

Lebewesenklassen, je nach ihrem Überwiegen in der Urmischung, ist nicht Aristotelisch, sondern Vorsokratisch und zumal Demokriteisch. Daß auch Poseidonios eine ähnliche Zoogonie geschrieben hat, steht fest (P. S. 134). Jedoch auch sie hat er mit seinem Vitalismus neu durchdrungen.

4. Neues und Altes

Etwas anderes ist die Aneignung erkannter Vorbilder, etwas anderes die Wiederholung vorgefundener Lehren. Wie es Poseidonios mit der Nachahmung der Alten hält, sei an zwei Beispielen noch deutlicher gezeigt.

Bei der Ableitung der Rationalität des Himmels aus dem makrokosmischen Urteilsvermögen ist nicht zu vergessen, daß dieselbe Lehre von der All-Krisis in der Erkenntnislehre wiederkehrt, indem dort aus dem 'kritischen' All-Logos das menschliche kritische oder erkennende Vermögen abgeleitet wird; Sextus adv. dogm. I 109: *τοίνυν ὑγιὲς τὸ 'ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν', τουτέστι τῷ κρίνοντι λόγῳ καὶ ὁμοιογενῇ τοῖς τὰ πάντα συνεστακόσιν ἀριθμοῖς.* Auch hier die Gleichung zwischen dem *κριτὴς λόγος* des Alls und jener Rationalität der 'Zahlen, die das All zusammensetzen', I 93: nach der Pythagoreerlehre *ἦν δὲ ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων ὑποστάσεως ἀριθμός· διὸ καὶ ὁ κριτὴς τῶν πάντων λόγος οὐκ ἀμέτοχος ὢν τῆς τούτου δυνάμεως καλοῖτο ἂν ἀριθμός.*

Ist es eine Täuschung, wenn die Rationalität des Himmels, wie sie sich dank ihrem Teilhaben am Zahlenwesen darstellt — ein Symbol dafür zu sein ist auch die Aufgabe des großen Jahres —, in der Formulierung, die ihr Poseidonios, d. h. Cicero hat angedeihen lassen, auf das seltsamste mich an das große Lob der Zahl erinnert, in das Philolaos ausbricht: „Keines Truges fähig ist das Wesen der Zahl . . . Zum Wesen des Un-

bestimmten, Unverständigen und Unvernünftigen gehören Trug und Neid, doch nimmer reicht des Truges Anhauch an die Zahl. Denn feind und verhaßt dem Wesen ist der Trug, die Wahrheit aber ist Freund und blutsverwandt dem Geschlechte der Zahl.“ (Fr. 11): *ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις ... τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.* De nat. deor. II 56: nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest, contraque omnis ordo, veritas, ratio, constantia, quaeque his vacant, ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras intra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur.

Altes, Junges, Vorsokratisches, Platonisches neben den jüngsten wissenschaftlichen Errungenschaften, was hat Poseidonios sich nicht angeeignet! Alles hat ihm dienen müssen. Aber dienen hat es ihm nur können, weil es einen Kosmos in ihm vorfand.

Zweitens ein Wort über das Argument der Selbstbewegung (*τὸ αὐτοκίνητον*), im Vergleich zu Aristoteles und Platon. Bei Poseidonios gibt es zwei Bewegungsarten: durch Stoß oder durch eigene Kraft, von außen oder von innen, mechanisch oder organisch (II 31): agitari ab alio atque externo pulsu — per se ac sua sponte moveri. Es handelt sich um die Frage: atomistische oder stoische Physik. Bei Aristoteles (II 44) statt dessen drei Bewegungsursachen: natura, vi, voluntate. Bei Aristoteles wird der Wille der Gestirne aus der Unterscheidung jener drei Bewegungsursachen gefolgert; bei Poseidonios geht die Selbstbewegung aus der Evidenz der Anschauung hervor: wie soll eine äußere Gewalt, die stärker wäre als der Äther, diesen und mit ihm die ganze Welt bewegen (quoniam ex mundi ardore motus

omnis oritur). Was daraus gefolgert und bewiesen wird, ist die Beseeltheit. Die Beseeltheit wieder ist an sich bei Aristoteles in diesem Beweis noch kein Problem. Wer das Aristoteleszitat (II 44), statt aus der dialektischen Vorlage, trotz aller Hindernisse, nach wie vor aus Poseidonios ableitet, hat nichts erreicht als eine Ableitung des Aristoteleszitats. Was nun? Da Poseidonios dies doch nimmermehr gelehrt hat? Wäre nicht vielmehr zu zeigen, zu was Aristoteles bei Poseidonios wird? In diesem Fall zu nichts; das Argument verläuft im Sand. Doch ist das Nachwirkung?

Die wahre Nachwirkung, d. h. die Umsetzung der Aristotelischen Unterscheidung in den Geist des Poseidonios, findet man an einem anderen Ort (84): quaeque in medium locum mundi qui est infimus, et quae a medio in superum quaeque conversione rutunda circum medium feruntur, ea continentem mundi efficiunt unamque naturam . . .: sequitur natura mundum administrari (s. unten S. 101). So sieht die Poseidonische Form der Aristotelischen Unterscheidung aus: deorsum, sublime, in orbem. Allerdings ist das kein Syllogismus; allerdings bedeutet hier 'natura' etwas anderes. Im einen Fall wird ein Gedanke aufgegriffen, umgestaltet, neu belebt, im anderen Fall bleibt er tot. Die eine Quelle bietet die toten Syllogismen, unfähig, sie auch nur äußerlich in eine Ordnung einzureihen, die andere Quelle schafft ein neues Weltbild. Wenn man nicht das eine für das andere halten will, kann man auch nicht die eine Quelle für die andere halten.

Poseidonios näher zu stehen scheint Platon. Die Gesetze sehen in der Selbstbewegung das Prinzip der Seele (X 893 ff.). Aus der Selbstbewegung und der ewigen Bewegung der ἀρχή, d. i. der Weltseele, schließt wiederum der Phaidros auf die Ewigkeit der Einzelseele. Poseidonios schließt aus den Bedingungen aller Beseeltheit in den Organismen auf eine Beseeltheit der Gestirne

und des Alls. (31) Absurdum est igitur dicere, cum homines bestiaeque (1) hoc calore teneantur (2) et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui (1) integro et puro et libero (2) eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur. Das Feurige ist das Bewegungselement; keine Bewegung noch Erregung noch Erweckung ohne Feuer. Je reiner daher das Feuer, desto stärker, reger, seelischer ist die Bewegung. Aus diesem Gedanken wird erst der Beweis bei Cicero verständlich (II 30 f.): atque etiam mundi ille fervor purior perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent. absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et libero et puro eodemque acerrimo et mobilissimo adore teneatur. . . . Aus der feurigen Natur ergibt sich also: 1. Erhaltung, 2. Zeugung, 3. Wachstum, 4. Bewegung und Erweckung. Was das letzte zu besagen hat, erklärt sich teils aus Seneca (P. S. 145), teils aus der Isisoffenbarung (P. S. 386). Dadurch, daß die Bewegung als Erregung konzipiert wird, wird Bewegtheit zur Beseeltheit. Die jungstoische Physik, der 'Vitalismus', hat auch das Bewegungsargument verwandelt. Als Platonisch läßt es sich in dieser Form mit nicht mehr Recht bezeichnen als die Seelenkräfte in der Poseidonischen Affektlehre.

Nach Poseidonios hätte Platon zwischen zwei Bewegungsarten unterschieden (II 12, 32): cui duos placet esse motus, unum suum, alterum externum; esse autem divinius, quod ipsum ex se sua sponte moveatur, quam quod pulsu agitetur alieno. (Es gibt also *πληγή* und *κίνησις* = Selbstbewegung.) Aber Platon sagt in Wahrheit keineswegs, es gebe zwei Bewegungsarten. Sein Beweis besagt vielmehr: das Ewig-Bewegte ist unsterblich; das Ewig-Bewegte ist das, was sich selbst bewegt, denn was be-

wegt wird, Bewegung empfängt und weitergibt, muß zeitweise auch ruhen; was dagegen sich selbst bewegt, ist die *ἀρχή* aller Bewegung und kann weder entstehen noch untergehen; nun ist aber das, was sich selbst bewegt, nichts anderes als die Seele; denn wie Unbeseeltes nur durch anderes bewegt wird, so ist das, worin eine Bewegung durch sich selbst geschieht, beseelt. Was nach Poseidonios eine Unterscheidung zwischen zwei Bewegungsarten ist, ist hier der Art nach eines und dasselbe, wenn auch dem Subjekte nach verschieden. Eine besondere, aus innerer Kraft entspringende, organische (sua sponte ist bei Cicero eingeschwärzt) Bewegungsart wird keineswegs bereits bei Platon zu einer von außen und mechanisch stoßenden als prinzipieller Gegensatz gedacht. Die Bewegung, durch die Anderes bewegt wird, endet ihrem Ursprung nach in dem Sich-Selbst-Bewegenden. Die Frage nach der Art der Bewegung ist in dieser Form so fraglos Poseidonisch, wie das kosmologische Problem, darinnen sie aufgeworfen wird: ist der Äther, sind die Gestirne Lebewesen, die sich selbst bewegen, oder sind sie tote Massen, die durch eine äußere Gewalt getrieben werden? Was die Frage selbst und ihren Gegensatz zur Atomistik anbetrifft, vergleiche man die Auseinandersetzung mit der Atomistik in der Theorie der Mantik (Cic. de div. II 139): „Das ist die Kraft und die Natur der Seelen, daß sie rege sind im Wachen ohne äußeren Bewegungsanstoß, nur durch ihre eigene innere Bewegtheit, mit unglaublicher Geschwindigkeit.“ (Geschwindigkeit kann hier nur als Geschwindigkeit der Schwingungen verstanden werden): animorum est ea vis eaque natura, ut vigeant vigilantes nullo adventicio pulsu, sed suo motu, incredibili quadam celeritate. Auch hier die Unterscheidung zwischen Stoß (*πληγή*) und Bewegung (*κίνησις*).

Wenn endlich Hermias (zum Phaidros S. 114 Ast) an-

gibt, Poseidonios habe den Platonischen Beweis nicht von der Einzelseele, sondern ausschließlich von der Allseele verstanden, so besagt das, daß er ihn genau so umgekehrt hat, wie wir das aus Cicero erschließen müssen. Poseidonios strebt ins All; um die Unsterblichkeit des Individuums ist ihm nicht zu tun.[1] Die Umkehr der Richtung ist das Zeichen eines Gegensatzes, den nur der als zufällig betrachten wird, der sich auf Zeichen nicht versteht. Man ist noch kein Platoniker damit, daß man Platon zitiert.

Was aber das erste Buch der Tuskulanen (53 ff.) aus derselben Platonstelle macht, fällt aus aller Vergleichbarkeit heraus. (Gesetzt, man fände bei Hegel und bei Schopenhauer ein Zitat derselben Platonstelle, so wäre Schopenhauer nicht notwendig deswegen gleich Hegel): Mag auch die Seele ihre Beschaffenheit nimmer erkennen können, so fühlt sie doch sich selbst, fühlt ihre eigene 'Bewegung' und zugleich, daß sie sich selbst niemals verloren gehen kann: daraus folgt — ihre Ewigkeit! Sed si qualis sit, animus ipse nesciet, dic, quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moveri quidem? ex quo illa ratio nata est Platonis. . . . (55) sentit igitur animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse umquam a se deseratur; ex quo efficitur aeternitas. Einen Kosmos gibt es hier nicht mehr, folglich auch keine Polarität mehr zwischen Teilwesen und Allwesen. Dafür gibt es das Ich

[1] Hermias ed. P. Couvreur (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes fasc. 133, Paris 1901) S. 102: *Οἱ μὲν γὰρ περὶ τῆς τοῦ κόσμου μόνης* (sc. *ψυχῆς*) *ᾠήθησαν εἶναι τὸν λόγον διὰ τὸ εἰρηκέναι αὐτὸν πᾶσα καὶ μετ' ὀλίγα ἐπάγειν „ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι". ὧν ἐστι Ποσειδώνιος ὁ Στωικός. οἱ δὲ περὶ πάσης ἁπλῶς καὶ τῆς τοῦ μύρμηκος καὶ μυίας, ὧν ἐστιν Ἁρποκρατίων.* Jedenfalls hat Poseidonios mit aller Gewaltsamkeit die Geltung dieses Beweises auf die Weltseele beschränkt: unsterblich sei nur (*μόνης*) die Weltseele. Und weshalb nicht auch die Einzelseele? Weshalb diese Vergewaltigung des Wortlauts?

und Gott ihm gegenüber: dieses Ich in seiner Gottferne (philosophisch σῶμα καὶ ἐπιθυμίαι), und doch in dem Bewußtsein seiner Ewigkeit (illud una sentit . . .). Der Kosmos, der zwar noch im äußeren Weltbild fortbesteht, wird vom Gefühl als Allumfassendes nicht mehr umspannt. Hier steht ein Markstein in der Geschichte der Philosophie.[1]

Diese Ausdeutung des Phaidros fügt sich in den Geist des ersten Buchs der Tuskulanen ebenso genau, wie sich die Umdeutung desselben Arguments in Ciceros Theologie in das System des Poseidonios fügt. Die Gründe für das erste zu entwickeln ist hier nicht der Ort; die Gründe für das zweite sind mit dem entwickelt, was ich 'Vitalismus' nannte.

2. DAS WESEN DER NATUR

1. Symphyie oder Vernunftschöpfung?

Noch nicht ganz gelungen ist die genaue Abgrenzung des Poseidonischen bei Cicero De nat. deor. II 32. 81 ff. (P. S. 234 ff.). Der Beweis: omnia subiecta esse naturae, geht aus von der Gegenüberstellung zweier Naturbegriffe: nach den einen sei Natur Zufall und in den Körpern blind waltender Zwang, nach den anderen Ordnung, Folge und Vernunft, und über alle Menschenkunst gehe ihr Schaffen. Denn wer könnte Lebendiges hervorbringen? Die Natur aber schafft aus den kleinsten Samen Wesen, die sich fortpflanzen, die Pflanzen, die da wachsen, und die Lebewesen, die da sich bewegen, wahrnehmen und ihren Trieben folgen. Hier bricht der Gedanke ab. Man wartet auf die Fortsetzung vergebens, bis zum § 85. Dieser Paragraph greift seinerseits in aller Form zurück. Die Fuge, die dadurch entsteht, ist durch die Phrase

[1] Die Analysen kann ich hier nicht vorlegen; s. vorläufig P. S. 16.

von der Flotte und dem Heere überstrichen (85): quae enim classium navigatio aut quae instructio exercitus.... Es sind die bereitliegenden Vergleiche des Kosmos, die sich z. T. in 5, 15 (Haus, Gymnasium, Forum), z. T. in 35, 89 (Schiff), z. T. in 37, 97 (Portikus, Haus, Tempel) wiederholen. Darauf ein Wiederanknüpfen: aut, rursus ut ea quae natura efficit conferamus. . . . Wo hat Cicero zuvor Hervorbringungen der Natur verglichen? Wo war schon, bei der Betrachtung der Natur, von solch einem 'efficere' die Rede? Im Vorhergehenden nirgends, bis auf jenen selben Anfangsparagraphen, der der Fortsetzung entbehrte: seminis enim vim esse tantam ut id . . . ita effingat et efficiat in suo quidque genere. Wenn in § 85 als Hervorbringungen der Natur die Pflanzen und die Lebewesen wiederkehren, so schließen auch hierdurch beide Paragraphen auf das engste sich zusammen. Dem 'partim ut per stirpes alantur, partim ut moveri possint' in 81 entspricht in 85: 'quae procreatio vitis aut arboris, quae porro animantis figura.' . . . Und wenn es weiter heißt: tantam naturae sollertiam significat quantam ipse mundus; also wenn diese Schöpfungen, auf ihre Kunst betrachtet, mit der Kunst des Alls verglichen werden, so ist jetzt kein Zweifel mehr, daß hier die Fortsetzung des Anfangs vorliegt (81): cuius sollertiam nulla ars, nulla manus, nemo opifex consequi possit imitando.

Indem so die §§ 85 und 81 aneinander rücken, löst sich endlich auch das Rätsel eines seltsamen Gedankenbruchs. Der § 85 ist ein Monstrum. Man braucht nur den Anfang mit dem Ende eines und desselben Satzes zu verbinden und, was wie in Parenthese zwischen beides eingeflochten ist, zu überspringen, man braucht also nur genau zu konstruieren, um darin gesagt zu finden: quae enim classium navigatio aut quae instructio exercitus tantam naturae sollertiam significat quantam ipse mundus? Eine

Flotte eine Naturschöpfung! Daß etwas sich hier verschoben haben mußte, war kein Zweifel. Jetzt erklärt sich, was das war.

Ist die Fuge erkannt und scheiden §§ 82—84 aus, so läuft der Gedanke, wie er muß: Die Kunst in den Hervorbringungen der Natur, d. h. des Samens in Pflanze und Tier, ist künstlicher als alle Menschenkunst. Nun aber ist die Kunst des Alls um ein Unendliches der Kunst in der Hervorbringung der Einzelwesen überlegen. Denn das All umschließt die Samen aller Dinge. Also muß das All von einer ebensolchen künstlerisch gestaltenden Natur erfüllt sein. Wer dies leugnen wollte, müßte schließen, Haar und Zähne zwar seien Natur, der Mensch jedoch, der sie hervorbringe, sei nicht Natur. Da also der Kosmos selbst der Samenspender (seminator et sator) aller durch Natur geschaffenen Dinge ist, so ist auch er Natur in diesem Sinn; d. h. sein Wesen ist planmäßiges und künstlerisches Schaffen. Wer auch könnte sagen, wie er's hätte besser machen sollen? (Also Wiederholung des Vergleiches zwischen Natur und Menschenkunst.) Da nun aber die Kunst nichts ohne Vernunft hervorbringt, so muß auch die Natur vernünftig sein.

Damit ist der Beweis erbracht für die Definition des Anfangs (81): vim participem rationis. Und nun folgt, worauf von Anfang an das Ganze angelegt war, die Abrechnung mit den Epikureern; denn nicht ohne diese Absicht wurden gleich zu Anfang beide Naturbegriffe, der stoische und der epikureische, einander gegenübergestellt: vim quandam sine ratione — vim participem rationis. Die Abrechnung beginnt: qui igitur convenit, signum aut tabulam pictam cum aspexeris, scire adhibitam esse artem usw.

Ehe wir auf das Ausgeschiedene näher eingehen, gilt es, das als einheitliches Ganze sich Ergebende in seinen weiteren Zusammenhang zu rücken. Der Beweis: omnia

subiecta esse naturae sentienti, steht weder bei Cicero für sich, noch kann er je für sich bestanden haben. Als das Ganze, wozu er gehört, ergeben sich die folgenden drei Abschnitte:

1. Wenn es Götter gibt, so müssen sie auch wirken, wie es ihrer Göttlichkeit gemäß ist, also wirken in der großen Polis, die der Kosmos ist.

2. Die Welt ist kein Produkt des Zufalls, sondern ein Werk der höchsten Kunst und Vernunft (omnia subiecta esse naturae sentienti).

3. Die Welt ist über die Maßen herrlich.

Diese drei Abschnitte, in Ciceros Disposition als engere Einheit scharf gekennzeichnet, sind ebenso einheitlich in ihrer Form wie in ihren Begriffen. Das göttliche Regiment in der Welt wird erst erwiesen von der Gottheit aus, dann von der Welt aus. Danach gliedern sich die beiden ersten Abschnitte. Der dritte fügt pflichtschuldig die Bewunderung hinzu. Die beiden ersten sind einander parallel. Der erste (30, 76) beginnt mit derselben Entgegensetzung zwischen der stoischen und der epikureischen Ansicht wie der zweite. Einen Naturbegriff im Poseidonischen Sinn kennt weder der erste noch der zweite. Beide ziehen einen Vergleich, und zwar im Grunde denselben: zwischen Gott und Mensch; der erste zwischen beider Rat, der zweite zwischen beider Werk. Der erste besagt: Wenn es Götter gibt, so haben sie 1. den Willen, die Welt zu regieren, sie haben 2. das Wissen, die Welt zu regieren, und sie haben 3. auch die Macht, die Welt zu regieren. Die Welt aber ist eine Gemeinschaft, Ordnung, Polis, Nomos. Die menschlichen Tugenden der Gemeinschaft sind ein Ausfluß dieser göttlichen Gemeinschaft. Also muß, so wahr es einen Rat, Vernunft, consilium, ratio, prudentia, unter den Menschen gibt, so wahr auch einen Rat und eine Vorsehung der Götter geben, welche die Welt regiert. Der Gottesbegriff in

beiden ist zuletzt derselbe: ein gesteigerter Begriff der menschlichen Vollkommenheit, im Hinblick 1. auf das menschliche und göttliche Walten, 2. auf das menschliche und göttliche Schaffen. Auf seinen letzten Sinn zurückgeführt, besagt das Ganze: Wenn der Mensch 1. vernünftig walten, 2. kunstvoll schaffen kann, wieviel mehr Gott!

Ob man dies Ganze für Poseidonisch hält oder nicht, ist eine Angelegenheit für sich. Aber man rede über Poseidonios nicht, bevor man dem ersten Gebote der Reinlichkeit, der Forderung der Analyse genügt hat. Es geht nicht an, Beliebiges herauszugreifen, oder seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dies oder das sei sicher Poseidonisch. Wo man ein einheitliches Ganzes vor sich hat, hat man dies Ganze als ein Ganzes hinzunehmen. Man hat behauptet, der Vergleich des Alls mit der Sphära des Archimedes müsse, einerlei aus welchem Grund,[1] von Poseidonios sein. Wir können zunächst nur das eine feststellen: dieser Vergleich gehört zu diesem Ganzen. Nicht allein, daß dieser Vergleich in der Abrechnung mit dem epikureischen Zufalls- oder Notwendigkeitsbegriff die Gegenüberstellung zwischen den Schöpfungen der Kunst und der Natur so wirkungsvoll ergänzt, daß diese Gegenüberstellung schon von Anfang auf diesen Effekt zu zielen scheint (so wahr die Sphära des Archimedes von Kunst und Vernunft zeugt, so wahr ihr Urbild, das Weltgebäude): dieser Vergleich ist selbst nur wiederum ein Glied in einer Reihe ähnlicher Vergleiche. Denn mit einer Kunst ist nicht genug, es müssen alle ihr Teil beitragen: Vergleich der Architektur (94): porticum, templum, domum, urbem; der Plastik und Malerei: signum aut tabulam pictam; der Astronomie oder Mechanik: solarium aut discriptum aut ex aqua (87); der Poesie oder vielmehr — wohl richtiger — der Grammatik, in dem berühmten 'Letterngleichnis': hoc qui existimat fieri potuisse, non

[1] Ueber den Grund vgl. P. S. 236 Anm.

intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum, vel aureae vel qualeslibet, aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni ut deinceps legi possint effici.[1] Um Hervorbringungen handelt es sich auch hier; daher: effici, wie im Vordersatz: mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita; nicht anders in dem Vergleich der Sphära (35, 89): casune ipse sit effectus. Diese Vergleiche und den Anfang des Kap. 32 (ita effingat et efficiat — rursus ut ea quae natura efficit) voneinander zu reißen, wäre Willkür.[2]

[1] Ennius steht statt Homer. Die Grammatik beginnt mit Homer; lesen und schreiben lernt man am Homer. Die Vorstellung von den Buchstaben aus Gold oder ähnlichem Material als 'vagen Gedanken des großen Poseidonios von dem beweglichen Letterndruck' zu deuten (Diels, Die antike Technik 107), geht kaum an. Was vorschwebt, sind die üblichen Spielbuchstaben, die die bekannte Quintilianstelle erwähnt, I 1, 26: non excludo autem, quod est notum, irritandae ad discendum infantiae gratia eburneas etiam litterarum formas in ludum afferre. Sowenig ein Haufe solcher ausgeschütteter Spielbuchstaben einen Homervers, geschweige die Ilias hervorbringt, sowenig ergibt der Zufall des Atomwirbels den Kosmos. D. h. so wie es einer Kunst, der *γραμματική*, bedarf, um einen Homertext herzustellen, ebenso bedarf es einer Vernunft zur Herstellung des Weltgebäudes.

Ueber die Variation dieses Gedankens in dem offenbar berühmten argumentum ad hominem: sowenig zusammengewürfelte Buchstaben die *κυρίαι δόξαι* oder die Physik Epikurs ergeben . . . (Plut. de Pyth. orac. 399 E) vgl. Diels, Elementum S. 3. Welche der beiden Formen die ursprünglichere sei, läßt sich kaum ausmachen. Das argumentum ad hominem sieht allerdings wie eine Steigerung aus. Soviel ist klar, und das bleibt uns das Wichtige, daß die bei Cicero vorliegende Form bedingt ist durch die Gegenüberstellung: Kunst und Natur, menschliches und göttliches Hervorbringen.

[2] Vorbereitet haben müssen diese Vergleiche zwischen Physis und Techne die Aristotelischen Dialoge. Wenn das Aristotelische Höhlengleichnis in diesem Zusammenhang zitiert wird (II 95), so ist das kein Zufall: die Verwandlung, die das Platonische Bild durch Aristoteles erfahren hat, erklärt sich nicht zuletzt aus eben diesem Gegensatz: Denken wir uns Menschen in den herrlichsten Palästen, umgeben mit Gemälden, Statuen und mit allem Köstlichen, was Menschenkunst zu schaffen vermag, Menschen jedoch, die unter der Erde hausten und nie das Licht gesehen hätten: wenn solche plötzlich die Natur sähen, Erde, Meer, Wolken und Gestirne, wie würden sie in allem Gottes Werk erkennen

Nun aber ergab sich, daß in dieses Ganze etwas eingeschoben war. Während bisher die 'natura sentiens' zur blinden 'necessitas' im Gegensatz gedacht war, wie die ratio in der stoischen Natur im Gegensatz zur atomistischen 'fortuna' (sive inanimis natura sive necessitas 30, 75; d. h. 'natura' im atomistischen Sinn ist gleich necessitas; necessitati vel naturae 77; vim sine ratione cientem in corpore motus necessarios 32, 81; casune ipse [mundus] sit effectus aut necessitate aliqua an ratione ac mente divina 35, 88 usw.), so wird plötzlich, mitten aus diesem Zusammenhang heraus, die epikureische und stoische Natur aufs neue und von einem anderen Orte aus verglichen: sunt qui omnia naturae nomine appellent . . . (32, 82).

Das sieht nun so aus, ja es ist gar nicht anders zu verstehen, als solle der Naturbegriff der Stoiker beschränkt werden: — sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus. . . . Und doch ist das unmöglich: auch die stoische Natur ist die des Alls. Wohl kennt die Stoa einen engeren Physisbegriff, im Gegensatz zu *ἕξις* und *ψυχή*, doch dieser kann nicht wohl gemeint sein: nicht die Pflanzenstufe von der Stufe der Lebewesen oder von der *ἕξις* — Holz und Stein — zu unterscheiden, ist der Sinn der folgenden Betrachtung, sondern die Natur des Alls nach ihrem Wesen zu bestimmen. (Glaeba und fragmentum lapidis sind auch nicht Holz und Stein: Beispiele des Zusammenhangs, nicht Herzählung von Dingen, die unter den Begriff der *ἕξις* fallen.) Wenn Epikur die Natur definiert als: *ἡ τῶν ὅλων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν* (Sext. IX 333), so ist in Anbetracht des Umfangs, der Totalität seines Naturbegriffs kein Unterschied vom stoischen vorhanden, wohl aber in Anbetracht des Inhalts. Also wird nicht Umfang mit Umfang, sondern die Struktur mit der Struktur verglichen. Wie die Erdscholle aus getrennten Sand-

körnchen, ein Steinhaufen aus Stein-'Fragmenten' sich zusammensetzt, so die Natur des Alls nach Epikur.

Nun ist dies aber eine gänzlich andere Gegenüberstellung als die zwischen ratio und fortuna oder natura sentiens und necessitas. Wie beide zueinander sich verhalten, wird mit keinem Wort erklärt, im Gegenteil, indem die zweite zugefügt wird, tritt nicht nur die Unterbrechung jenes Ganzen ein, dessen Zusammenhang sich bis auf diese Unterbrechung aufgeklärt hat, sondern das Hinzugefügte selbst muß sich zugleich eine Verdrehung seines eigenen Sinns gefallen lassen. Die Aussonderung der §§ 82—85a (bis administrari) ist eine Notwendigkeit, die sich nicht weniger vom Eingerahmten als von der Umrahmung aus ergibt. Wie ohne diese Scheidung die Umrahmung unverständlich wird — wer könnte ahnen, worauf 'rursus, ut ea quae natura efficit conferamus' zielt? —, so zeigt auch das Umrahmte erst, indem es ausscheidet, sein eigentliches Wesen.

Welches ist dies Wesen? Statt auf das planvoll-künstlerische Schaffen der Natur ist der Gedanke von nun an auf ihren eigentümlichen Zusammenhang gerichtet. Was aus jenem anderen Ganzen nachklingt, ist leicht abgehoben; da zuvor Pflanze und Lebewesen nach der Kunst ihrer Hervorbringung betrachtet wurden, so folgt hier auf die zwei Beispiele: ut arborem, ut animal, die aber hier Beispiele des organischen Zusammenhanges sind, als Nachklang die Bemerkung: in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo. Wie bescheiden im Vergleich zu der umrahmenden Partie: cuius (naturae) sollertiam nulla ars, nulla nanus, nemo opifex consequi possit imitando! Ferner wiederholt sich kurz darauf, nachdem die Pflanzen abermals genannt sind, das 'arte naturae': quodsi ea quae a terra stirpibus continentur arte naturae vivunt et vigent. . . . Durch 'Kunst der Natur' kann wohl etwas hervorgebracht sein,

aber was heißt, die Pflanzen leben durch die 'Kunst der Natur'? Als ob ein Leben durch Natur und eins durch Kunst verglichen werden könnte! Als ob überhaupt ein 'Leben durch die Kunst' sich denken ließe! Auch bewegt sich der Gedanke in ganz anderer Richtung: wie die Pflanzen leben, so lebt auch die Erde: sie ist selbst ein Zoon, da sie alle Samen hält, empfängt und alle Frucht hervorbringt; da sie alles andere nährt, wie sie selbst von den anderen Elementen ihrerseits genährt wird. Wozu hier 'arte naturae'? Es ist ebenso nichtssagend wie nachschleppend wie sinnstörend. Bleibt es fort — man mag dafür auch bloß natura setzen —, so zeigt dies 'Fragment' ein anderes Gesicht. Man lese:

Sunt autem qui omnia naturae nomine appellent, ut Epicurus qui ita dividit, omnium quae sint naturam esse corpora et inane quaeque is accidant. sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum,[1] non ita dicimus ut glaebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eius modi nulla coheraendi natura, sed ut arborem ut animal. [in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.] quod si ea quae a terra stirpibus continentur [arte naturae] vivunt et vigent, profecto ipsa terra eadem vi continetur [arte naturae],[2] quippe quae gravidata seminibus omnia pariat et fundat

[1] Natura constare = *ὑπὸ φύσεως συνέχεσθαι*, z. B. Sext. adv. phys. I 81; wie unten: terra natura tenetur. Natura administrari = *ὑπὸ φύσεως διοικεῖσθαι*. Zu dem zweiten passen die Beispiele nicht recht. Von einer Erdscholle läßt sich wohl sagen oder negieren *συνέχεται*, aber nicht *διοικεῖται*. Es wird also in die alte Formel *ὑπὸ φύσεως διοικεῖσθαι τὸν κόσμον*, wobei der Nachdruck mehr auf *διοικεῖσθαι* lag, der neue Strukturbegriff hineingedeutet. Nun aber findet sich genau dieselbe Verbindung: *ὑπὸ φύσεως συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον*, zusammen mit genau demselben Strukturbegriff, bei Kleomedes (worüber unten S. 105). Die Folgerung, die sich daraus ergibt, ist klar.

[2] Wenn zu vi die Glosse arte naturae hinzugefügt wird, so darf man auch darin ein Zeichen erblicken, daß etwas nicht stimmt. Mag man vi einklammern oder arte naturae: die Unstimmigkeit bleibt die gleiche.

ex sese, stirpes amplexa alat et augeat ipsaque alatur vicissim a superis externisque naturis; eiusdemque exspirationibus et aer alitur et aether et omnia supera. ita si terra natura tenetur[1] et viget, eadem ratio in reliquo mundo est. stirpes enim terrae inhaerent, animantes autem adspiratione aeris sustinentur; ipseque aer nobiscum videt nobiscum audit nobiscum sonat, nihil enim eorum sine eo fieri potest; quin etiam movetur nobiscum, quacumque enim imus qua movemur videtur quasi locum dare et cedere. quaeque in medium locum mundi qui est infimus, et quae a medio in superum quaeque conversione rutunda circum medium feruntur, ea continentem mundi efficiunt unamque naturam. et cum quattuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. nam ex terra aqua ex aqua oritur aer ex aere aether, deinde retrorsum vicissim ex aethere aer inde aqua ex aqua terra infima. sic naturis is ex quibus omnia constant sursus deorsus ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur. quae aut sempiterna sit necesse est hoc eodem ornatu quem videmus, aut certe perdiuturna, permanens ad longinquum et inmensum paene tempus. quorum utrumvis ut sit, sequitur natura mundum administrari.

Das Ganze also handelt von einem Zusammenhang, von einer unitas. Daher am Anfang: nulla cohaerendi natura, wie am Ende: ea continentem mundi efficiunt unamque naturam; mundi continuata natura est. Die mundi partium coniunctio, die am Ende charakterisiert wird, ist nicht der Zusammensetzung der Erdscholle oder des Steinhaufens vergleichbar. Dies der Sinn des Ganzen. Zum Einzelnen ist zu bemerken:

1. In glaeba, fragmentum lapidis und nulla cohaerendi natura steckt der Begriff *ἐκ διεστώτων*; ut arborem ut

[1] Hier fällt die ars fort, die danach auch 6 Zeilen vorher fortzufallen hat.

animal sind Beispiele organischen Zusammenhangs, der unitas im oben dargelegten Sinn (S. 46). Indem der stoische Natur- oder Strukturbegriff dem atomistischen in dieser Form entgegentritt, erweist sich dies Fragment als auf das engste mit der Poseidonischen Erörterung bei Seneca nat. quaest. II 2 verwandt (s. oben S. 38 f.). Wer zweifelt, daß das Poseidonisch ist?

2. Der Schluß auf die Lebenskraft des Elements, in diesem Fall der Erde, aus der Lebenskraft der mit dem Element verwurzelten, mit ihm 'verwachsenen' Organismen ist derselbe wie bei Seneca und den oben angeführten Stellen. Wer zweifelt, daß das Poseidonisch ist?

3. Wie die Pflanzen in der Erde wurzeln, so die Lebewesen in der Luft: sie atmen durch die Luft, ja die Luft hört und sieht mit uns.[1] Man findet die Erklärung dieser Stelle P. S. 238, wo jedoch etwas vielleicht noch nicht genug hervorgehoben ist. Nach der Wahrnehmungstheorie Galens, oder des Poseidonios (vgl. P. S. 418) ist der Strahl selbst wahrnehmend, *αἰσθητική*; das Element der Luft ist dem Licht- oder Sehstrahl nicht nur gleichartig, *ὁμοειδής*, sondern 'verwachsen' *συμφυής*. Also ist sowohl die Atmung wie die Wahrnehmung eine 'Verwurzelung', ein 'Verwachsensein' des Lebewesens mit dem Element. Dieselbe Lehre von der *συμφυΐα*, auf die Sinneswahrnehmung wie auf die Atmung angewandt, bei Sextus adv. log. I 129 (P. S. 437): „Schließen sich im Schlaf die Kanäle unserer Sinneswerkzeuge, so trennt sich unsere Vernunft von der Verwachsenheit mit der umgebenden Luft, und es bleibt allein als eine Art Wurzel, durch die wir an dem umgebenden Elemente festgewachsen sind, die Atmung."

[1] Die Luft gibt nach, folglich hat sie Bewegung und Bewegungskraft; darin steckt offenbar dasselbe Argument, das man bei Seneca liest nat. qu. II 8 (P. S. 145): Nichts kann gespannt werden ohne eigene Spannkraft, nichts kann bewegt werden ohne eigene Beweglichkeit.

Ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης οἱονεί τινος ῥίζης. Was ist das anders als der Ciceronische Vergleich der Lebewesen mit den Gewächsen: stirpes enim terrae inhaerent, animantes autem adspiratione aëris sustinentur? Zu ergänzen nämlich: wie die Pflanzen in der Erde wurzeln. Denn, heißt es bei Sextus weiter, der erkennende Teil in uns wird im Zustand der Verwachsenheit durch alle Bahnen gleichartig dem All: *κατὰ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται.* Nun aber ist diese Wahrnehmungstheorie ganz eigentümlich Poseidonisch; Poseidonios hat das Sehen als ein 'Verwachsen' bezeichnet; Aëtius S. 403 D.: *Ποσειδώνιος γοῦν αὐτὴν (τὴν ὅρασιν) σύμφυσιν ὀνομάζει.* Die Quelle Ciceros steht danach fest.

Nebenbei: auch dieser Terminus, gewiß, knüpft, wie denn die Poseidonische Wahrnehmungslehre überhaupt, an den Platonischen Timaios an (45 c. d: *ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν κατέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν . . . ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέτμηται . . . συμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον*), nur — daß bei Platon die Beziehung zwischen Elementarkraft und Organ, nur daß die Elemententheorie und der Strukturbegriff, nur daß der kosmische Zusammenhang, nur daß die unitas, nur daß der 'Vitalismus' fehlt. Nach Platon drängt und strebt das in dem Auge eingeschlossene Licht zum Lichte draußen. Was für eine Kraft darin sich offenbare, wird nicht gefragt. Über das ähnliche Verhältnis in der Lehre vom Irrationalen s. P. S. 310. —

Damit bestimmt sich aber auch die Art des kosmischen Zusammenhangs, um dessen Erweis es sich bei Poseidonios handelt. Jener Terminus, den Cicero bald mit coniunctio, bald mit continens natura übersetzt,

war *συμφυΐα.* Wenn es bei Kleomedes heißt (I 1, 4 S. 8 Z.): „Wäre die Substanz des Alls nicht in ihren Teilen mit sich selbst verwachsen, so könnte der Kosmos keine Natur sein“: *εἰ γὰρ μὴ δι' ὅλου συμφυὴς ὑπῆρχεν ἡ τῶν ὅλων οὐσία, οὔτ' ἂν ὑπὸ φύσεως οἷόν τ' ἦν συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον,* so wird hier richtiger und wohl ursprünglicher das Umgekehrte bewiesen: die Allmaterie muß Natur (im definierten Sinne) sein, da der Kosmos ein mit allen seinen Teilen in sich selbst verwachsenes Ganze ist: *ἡ τῶν ὅλων οὐσία ὑπὸ φύσεως συνέχεται,* denn: *δι' ὅλου συμφυής ἐστιν ὁ κόσμος.*

Die Bestätigung auch dieses Schlusses bleibt nicht aus. Man liest dasselbe, zwar nicht so ausführlich wie bei Cicero, doch unverkennbar als dasselbe angedeutet, in dem weiteren Verlauf der Einleitung desselben Kleomedes I 1 S. 8 Z. Wenn auch diese Einleitung, wie Kleomedes überhaupt — wir sagen Kleomedes und meinen die Tradition — im streng Dogmatischen den Widerspruch zur Orthodoxie vermeidet, hat sie doch, so viel sie fassen konnte, wie ein trockener Schwamm aus Poseidonios in sich aufgesogen, jedenfalls die Handbuchform damit durchtränkt. Die Beweise gegen die Existenz des Leeren innerhalb des Kosmos sondern sich in solche allgemeiner Art und in Experimente. Unter den letzteren figurieren Flaschen u. dergl., *τά τε στενόστομα καὶ μυρία ἕτερα.* Sie lassen sich von den Beweisen für die Existenz des Leeren überhaupt nicht trennen; die Flaschenexperimente erscheinen auch I 1, 3 S. 6, 5 Z. All das mag in der Hauptsache Chrysippisch sein (vgl. Arnim Chrys. Fr. 534 ff.). Das Erste ist von anderer Art. Zugrunde liegt diesen Beweisen ein Natur- oder Strukturbegriff, derselbe, den auch Cicero entwickelt. Auch hier wird die wohl schon orthodoxe Formel: *ὑπὸ φύσεως διοικεῖσθαι τὸν κόσμον,* aus einem Strukturbegriff, und zwar auch hier aus dem Begriff der ‘Sympathie’ ver-

standen und gedeutet. Und auch hier erscheint als Argument der Symphyie des Kosmos — Hören und Sehen! Auch hier wird also 1. Hören und Sehen als 'Verwachsen', *συμφυΐα*, 2. diese *συμφυΐα* als Beweis der 'Symphyie' des Alls betrachtet. Daß auch hier die gleiche Entgegensetzung dieses Symphyiebegriffs zur Atomistik wie bei Cicero vorlag, läßt sich daraus erschließen, daß derselbe aus dem Symphiebegriff entwickelte Naturbegriff als Argument gegen ein Leeres in der Welt verwandt wird, wie der Ciceronische Begriff der continuatio zur Bestreitung des Epikureerdogmas dient: omnium quae sint naturam esse corpora et inane. Wenn mit Cicero verglichen Kleomedes allzu einfach scheint, so darf das bei einem Kompendium nicht verwundern:

Εἰ γὰρ μὴ δι' ὅλου συμφυὴς ὑπῆρχεν ἡ τῶν ὅλων οὐσία, οὔτ' ἂν ὑπὸ φύσεως οἷόν τ' ἦν συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον, οὔτε τῶν μερῶν αὐτοῦ συμπάθειά τις ἂν ἦν πρὸς ἄλληλα, οὔτε, μὴ ὑφ' ἑνὸς τόνου (*τόπου*: Arnim Chrys. Fr. 54 b) *συνεχομένου αὐτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος μὴ δι' ὅλου ὄντος συμφυοῦς, οἷόν τ' ἂν ἦν ἡμῖν ὁρᾶν ἢ ἀκούειν. μεταξὺ γὰρ ὄντων κενωμάτων ἐνεποδίζοιντο ἂν ὑπ' αὐτῶν αἱ αἰσθήσεις.* Was die Spannkraft (*τόνος*) hier zu suchen hat, erhellt aus Seneca nat. qu. II 6 (P. S. 143): aer autem, si in atomos inciditur, sparsus est: tendi vero disiecta non possunt. Wo wieder auch das akustische Argument nicht fehlt: intentionem aeris ... ostendent voces, quae remissae claraeque sunt, prout aer se incitavit. quid enim est vox nisi intentio aëris ...?[1]

[1] Ob und wie schon in der älteren Stoa die Tonoslehre zur Widerlegung der Atomtheorie gedient hatte, läßt sich nicht mehr feststellen. Bei Diogenes VII 140 ist die Begründung wohl von Poseidonios, der nicht fern zitiert wird: *ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. φησὶ δὲ περὶ τοῦ κενοῦ Χρύσιππος* (Fr. 643 Arnim) *μὲν ἐν τῷ περὶ κενοῦ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν τεχνῶν καὶ Ἀπολλοφάνης ἐν τῇ φυσικῇ καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν*

Doch auch der Begriff der Symphyie selber, angewandt auf die Struktur im Großen, auf die Elemente innerhalb des Kosmos, kehrt bei Seneca wieder, nat. qu. II, 4 (P. S. 147): aër autem, ut dicebam, et caelo et terris cohaeret: utrique innatus (= *συμφυής*) est; habet autem unitatem quicquid alicuius rei nativa pars est: nihil enim nascitur sine unitate. *Ἕνωσις* und *συμφυΐα* stehen auch hier verbunden: keine 'Einheit' ohne Symphyie, wie keine Symphyie ohne 'Einheit'. Und wieder gemahnt das an die Lehre von der Dreiteilung der Körper: *τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον* (oben S. 35).[1]

Viertens: Indem die Erde ihre Nahrung aus der oberen Weltregion empfängt, nährt sie durch ihre Ausdünstungen wiederum die Luft, den Äther und die Gestirnswelt: ipsaque alatur vicissim a superis externisque naturis, eiusdemque expirationibus et aer alitur et aether et omnia supera. Zur Lehre von der Erde als der 'Nahrung' der übrigen Elemente und von den übrigen Elementen als der 'Nahrung' der Erde P. S. 200; Kleomedes S. 110 Z.: *οὐκ ἔστιν ἀδύνατος (ἡ γῆ) ἀναπέμπειν 'τροφὴν' τῷ οὐρανῷ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ· οὐδ' ἂν ἐξαμβλωθείη τούτου*

δευτέρῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου. Der Gedanke der Einheit, als des *μὴ διεστάναι* (vgl. '*ἐκ διεστώτων*') der *ἐπίγεια* und der *οὐράνια* fand sich auch am Anfang der Poseidonischen Geographie, Strabo S. 8 C.: ... *τὸ τῆς γεωγραφίας εἶδος, τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις συνάπτον εἰς ἕν, ὡς ἐγγυτάτω ὄντα, ἀλλὰ μὴ διεστῶτα τοσοῦτον 'ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης'* (P. S. 46). *Ἐπίγεια* und *οὐράνια* in der Zonenlehre: P. S. 61; in der Meteorologie P. S. 54 usw. Die Form rührt danach offenbar auch bei Diogenes von Poseidonios. — Uebrigens versteht sich, daß, wenn Strabo sagt: *ὡς ἐγγυτάτω ὄντα*, das nicht räumlich zu verstehen ist, denn für Poseidonios ist der Kosmos fast unendlich; vielmehr handelt es sich auch hier um den Zusammenhang, um die Struktur, die Sympathie und Symphyie, und war in keinem anderen Sinn als jenem, den die Unterscheidung der drei Arten: *ἡνωμένα, ἐκ συναπτομένων, ἐκ διεστώτων* klarzumachen dient.

[1] *συμφυΐα* und *ἕνωσις* verbunden auch bei Nemesios in dem Poseidonischen Exzerpt; vgl. P. S. 349: *ἄνευ δεσμοῦ τινος συμφυοῦς καὶ φυσικοῦ.* Ueber Symphyie und Schwerkraft vgl. S. 173 f.

ἕνεκα, ἐν μέρει καὶ αὐτὴ ἀντιλαμβάνουσά τινα ἔκ τε ἀέρος καὶ ἐξ οὐρανοῦ. Und wie hieran bei Kleomedes sich die Kreislauflehre anschließt, durch das Heraklitwort *ὁδὸς ἄνω κάτω* eingeleitet: *ὁδὸς ἄνω κάτω, φησὶν Ἡράκλειτος ... δι' ὅλης ⟨τῆς⟩ οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκυίας,* so folgt darauf bei Cicero dasselbe: sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum (= *ἄνω κάτω*) ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur. Und dies wieder klingt, wie bei Cicero, so auch bei Kleomedes in den Gedanken der Erhaltung aus: *εἰς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν καὶ διαμονήν.*

Nun ist zwar die Lehre von der 'Nahrung' der Sonne ein Erbstück der stoischen, ja schon der vorsokratischen Physik. Vergebens, daß sie Aristoteles dem Spotte preisgab (Meteor. B. 2, 354 b. 33 ff.); sie vererbt sich auf Kleanthes.[1] Doch der Sinn der alten Lehre, nach der Darstellung des Aristoteles[2] wie des Kleanthes, war die einfache Erwägung: Feuer bedarf, um nicht zu erlöschen, der Nahrung; ist die Sonne Feuer, so muß auch die Sonne ihre Nahrung, und zwar aus dem Feuchten, also aus dem Ozean haben; Cic. de nat. deor. II 15, 40: ergo, inquit, cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus, quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere ...[3] Bei Poseidonios wird 'Nahrung' in einem anderen Sinne, es wird beim Worte genommen. Und zwar geschieht dies,

[1] Und auf die ganze Stoa; vgl. Aëtius S. 346 Diels; Chrysipp fr. 652, 658 ff. (Arnim), Zenon fr. 121 usw.

[2] Ich muß sie doch wohl hersetzen, damit der Unterschied zu Poseidonios klar werde: *διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ. καὶ διὰ τοῦτ' ἔνιοί γέ φασι καὶ ποιεῖσθαι τὰς τροπὰς αὐτόν· οὐ γὰρ ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπους παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν, ἀναγκαῖον δ' εἶναι τοῦτο συμβαίνειν περὶ αὐτὸν ἢ φθείρεσθαι· καὶ γὰρ τὸ φανερὸν πῦρ, ἕως ἂν ἔχῃ τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ' ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.*

[3] Daß diese Stelle und damit die ganze Wärmelehre auf Poseidonios zurückgeht, beweist auch Macrobius Sat. I 23: ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, solis meatus a plaga quae usta dicitur non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus.

indem hier, was vordem nie geschehen war, nach der Kraft gefragt wird, die in solcher Nahrung offenbar werde: die Erde lebt, das Element selber ist voll Lebens, da es Nahrung spendet und empfängt. Durch seine *τρεπτικὴ δύναμις* (P. S. 353 u. 105) gleicht es den Organismen.

Dieser Vitalismus — wenn wir denn dies Wort im eigentlichen Sinne fassen — stammt nicht aus der Vorsokratik (P. S. 369 unten), nicht aus Aristoteles — wir kommen um die Anerkennung eines Neuen nicht herum. Es ist dieselbe Weltanschauung, die die Frage aufwirft: ipsa (terra) animal sit an iners corpus et sine sensu, plenum quidem spiritus sed alieni (Seneca nat. qu. II 1), um sie zu beantworten (VI 16): non tantum illo dico, quo se tenet ac partes sui iungit, qui inest etiam saxis mortuisque corporibus, sed illo dico vitali et vegeti (! = Cicero: quod si ea quae a terra stirpibus continentur [arte naturae] vivunt et vigent profecto ipsa terra eadem vi continetur) et alente omnia![1] Und wieder wird dies letzte ausgeführt, indem auf die Betrachtung der Nahrung, die sie den Pflanzen spendet, die Vergegenwärtigung der noch viel wunderbareren, die den Gestirnen aus ihr aufsteigt, folgt. Teilung und Reihenfolge ist dieselbe wie bei Cicero (vgl. P. S. 159): levibus adhuc argumentis ago: totum hoc caelum . . . omnes hae stellae . . . alimentum ex terreno trahunt et inter se partiuntur . . . Endlich dieselbe Zweiteilung: 1. Nahrung der Tiere und Pflanzen, 2. Nahrung der Gestirne auch noch nat. qu. II 5 (P. S. 146): ex hac (terra) alimenta omnibus animalibus omnibus satis omnibus stellis dividuntur usw. Wie wörtlich, 'vitalistisch' diese 'Nah-

[1] Ebenso Ovid Met. XV 342: nam sive est animal tellus et vivit. Und ebenso Plotin Enn. IV lib. 4 S. 414 C: *τὴν μὲν οὖν φυτικὴν ψυχὴν ὡς ἔχει ἡ γῆ ἐκ τῶν φυομένων ἐξ αὐτῆς ἄν τις τεκμαίροιτο. εἰ δὲ καὶ ζῶα πολλὰ ἐκ γῆς γιγνόμενα ὁρᾶται, διὰ τί οὐ καὶ ζῶον ἄν τις εἴποι αὐτὴν εἶναι;* Wer ist beider Quelle?

rung' zu verstehen ist, ist danach kein Zweifel. Und wer will bestreiten, daß das Poseidonisch ist?

Von hier fällt auch auf jene frühere, zwischen Aristoteles und Poseidonios strittige Partie II 43 ein neues Licht (P. S. 230). Wer konnte solches von den Himmelskörpern lehren, daß der Grad ihrer Beseeltheit mit der Feinheit ihrer 'Nahrung' übereinstimme? Denn je reiner Klima und Nahrung der Menschen, desto heller der Geist: et marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis alantur? Denn: quin etiam cibo quo utare interesse aliquid ad mentis aciem putant. Jaeger Aristoteles S. 151 sah in dieser Stelle (unbeschadet der Polemik gegen diese 'primitive' Auffassung in der Aristotelischen Meteorologie) ein Exzerpt aus Aristoteles' *περὶ φιλοσοφίας*. Als ob diese Lehre von der Nahrung der Gestirne nicht ihre Funktion im Poseidonischen System gehabt hätte (vgl. auch de nat. deor. II 118). Im Grunde ist das nicht der alte Analogieschluß mehr, sondern die notwendige Konsequenz des neuen Kraftbegriffs. Indem ergänzend zu dem alten Argument von der *τροφή* des Feuers die Anschauung von der Vitalität des Elementes tritt, verliert dies Argument seinen erzwungenen, unverbindlichen Charakter.

Dies ist neu. Gewiß lehrt Aristoteles de gen. an. B 3, 736 b 29, das Warme sei das Zeugende; es sei jedoch nicht Feuer, sondern das im Samen enthaltene 'Pneuma' und die in diesem Pneuma enthaltene 'Physis', die 'analog' dem Elemente der Gestirne sei; daher sei Feuer unfruchtbar, die Wärme der Sonne dagegen, wie die Wärme der Lebewesen — nicht nur die in ihren Samen, sondern die in ihren Ausscheidungen überhaupt — besitze die *ζωτικὴ ἀρχή*. Und allerdings weiß Platon auch den Einfluß von Klima und Nahrung auf Körper und Geist zu würdigen. Aber das alles reicht nicht hin, um die Beweisführung des Poseidonios in der Frühzeit der

Akademie und in den Anfängen des Aristoteles als glaubhaft zu erweisen. Was dort fehlt, vor allem fehlt, ist gerade der Zentralbegriff der Poseidonischen Beweisführung: der vitalistische Begriff der 'Nahrung'. Nur weil, wie den Lebewesen, so auch den Gestirnen ihre 'Nahrung' aus der Erde aufsteigt, kann, im Hinblick auf die Feinheit dieser Nahrung, ihre Geistigkeit mit der der anderen Wesen so verglichen werden ... Mit der 'Nahrung' der Gestirne ist jedoch zugleich auch wieder ihre Feurigkeit gegeben usw. Kurz was wir nicht glauben können, ist, daß man geradeswegs durch eine Poseidonische Beweisführung hindurch einen Aristotelischen Dialog rekonstruieren könne.

Wir haben bei Cicero ein Bruchstück ausgesondert. Wir haben versucht, es zu erklären. In wie andere Zusammenhänge hat diese Erklärung uns geführt als die Gedanken der umrahmenden Kapitel! In zwölf Zeilen diese Fülle von Beziehungen! Nach allen Seiten Fortsetzungen ins System. Wie verschwanden uns die Argumente von dem Haus, der Portikus und was da alles stand. Hier redet ein Denker, der, indem er von Gott redet, von der Natur anfängt, dort redet einer — wer es war, stehe dahin; ich habe ihn P. S. 261 charakterisiert — doch einer, der, indem er von Gott redet, vom Menschen anfängt. Einer, dem die Natur so wenig sagt, der vor der Natur so arm, so herz- und gedankenarm ist, daß er, um ein göttliches Walten in ihr nachzuweisen, wieder und wieder sie mit Menschenwerk vergleicht. Daß an diesen Gedanken etwas Großes sei — doch wer will über Größe urteilen ohne Gewaltsamkeit?

Man hat die Wahl. Ist Poseidonios die Quelle für die Kap. 30—38, vielmehr, um dies gleich vorwegzunehmen, bis 44, oder für das in dies Kapitel eingelegte Stück Kap. 32, 82—33, 84? Gehört ihm der ganze Beweis mit-

samt der Dreiteilung: providentia deorum mundum . . . administrari? Oder beschränkt sich seine Mitarbeit auf ein Fragment? Um die Entscheidung kommt man nicht herum. Die Ausflucht, weshalb könne nicht auch kunterbunt das alles miteinander von ihm sein, steht nicht mehr offen. Denn eben dies Fragment ist ein Nach- oder Beitrag zu der anderen Quelle. Als Ergänzung zu der Gegenüberstellung zwischen dem stoischen und epikureischen Naturbegriff, den jene enthielt, tritt eine andere Gegenüberstellung anderen Ursprungs, dank derselben Kontaminationstechnik, die wir in de divinatione, übrigens auch schon an anderen Stellen in de nat. deor. nachwiesen. Unmöglich, daß beide Gegenüberstellungen, beide so grundverschiedenen Definitionen der Natur im Gegensatz zur Atomistik in derselben Quelle hätten nebeneinander stehen können. Ist das eine von Poseidonios, so das andere nicht. Möge man tapfer fortfahren mit der Behauptung, der Vergleich der Sphära, das berühmte Letterngleichnis, wem denn dies so sehr ans Herz gewachsen ist, seien von Poseidonios. Aber dann möge man auch den Mut aufbringen, sämtliche Beziehungen des eingelegten Stücks, auf die wir hingewiesen haben, zu bestreiten; für die alte Hypothese gibt es keine andere Rettung.

2. Sympathie

Die Kleomedesstelle über die Symphyie brachte teils weniger, teils mehr als Cicero. Das Mehr bestand vor allem aus dem Hinweis auf die Sympathie. Auch hierzu läßt sich das Entsprechende bei Cicero nachweisen, und wieder wird bestätigt, daß sich das Poseidonische bei ihm auf Zusätze beschränkt. Als Ganzes war es offenbar für seine Zwecke nicht zu gebrauchen. II 7, 19:

„Doch vor allem diese Übereinstimmung der Welt in Sympathie, Zusammenhang des Pneumas, Kontinuität und

innerer, organischer Verbundenheit: wen zwänge sie nicht, meiner Lehre beizutreten? Könnte sonst die Erde bald in Blüte stehen, bald starr sein? Könnte sonst durch so vieler Dinge Wandel Sonnen- und Wintersolstiz sich zu erkennen geben? Könnte sonst die 'Mitbewegung'[1] zwischen den Gezeiten oder Strömungen der Meeresstraßen und dem Auf- und Untergang des Mondes sich ereignen? Und könnte sonst die Einheit einer Himmelsumdrehung die Mannigfaltigkeit so vieler Gestirnsbewegungen mit solcher Regelmäßigkeit in sich befassen? Nein, nie könnte dies geschehen, mit solchem Einklang aller Teile, ohne die Einheit und Verbundenheit des göttlichen Pneumas, das dies alles erhält."

Quid vero tanta rerum consentiens conspirans, continuata cognatio quem non coget ea quae dicuntur a me conprobare? possetne uno tempore florere, dein vicissim horrere terra, aut tot rebus ipsis se inmutantibus solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci, aut aestus maritimi fretorumque angustiae ortu aut obitu lunae commoveri, aut una totius caeli conversione cursus astrorum dispares conservari? haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur.

Auch dies ist ein Fragment. Weil es nichts Abgeschlossenes ist, bricht Cicero am Ende ab: atque haec cum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam. Aber wo löst Cicero sein Versprechen ein? Hat er es hinterher vergessen? Aber ist es glaublich, daß er jemals freier und ausführlicher über die Sympathie zu handeln vorhatte? Wo? Welcher Abschnitt käme in Betracht? Und was verspricht er fusius et uberius zu behandeln? Nicht die Sympathie, sondern dasselbe, was Zenon in einen engen Syllogismus drängte: quod ratione

[1] Ueber die 'Mitbewegung' s. P. S. 458.

utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. nihil autem mundo melius, ratione igitur mundus utitur. Also bezieht sich der Satz: atque haec cum uberius disputantur . . ., gar nicht auf die Sympathie, sondern auf den vorhergehenden § 18: atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo usw. Die Gedanken dieses Paragraphen werden allerdings im Spätern mehrmals wieder aufgenommen, so §§ 36, 87: doceat ergo aliquis potuisse melius usw. = § 18: sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. In Wahrheit geht Cicero mit: atque haec cum uberius . . ., von seiner eklektischen Quelle zu der Syllogismensammlung über. (Über die Unterscheidung dieser drei Quellen siehe vorläufig P. S. 215.) Die eklektische Quelle ist dieselbe, die später die Vergleiche, des Hauses, des Schiffes, der Sphära usw. liefern wird, denn ebenso beginnt bereits II 17: an vero si domum magnam pulchramque videris usw. Die Syllogismensammlung ist derselben Art wie die des Sextus IX 86 ff. Von der einen wie der anderen löst sich Poseidonios — um hier vom Gehalt zu schweigen —, wenn man nur den Text der notwendigsten Analyse unterzieht.

Das Fragment über die Sympathie ist erst nachträglich in einen fertigen Zusammenhang hineingeschoben. Daß es kein Syllogismus ist, wird nicht aus dieser Sonderung erst klar. Es hat seinen Charakter eingebüßt, indem es in die Syllogismensammlung eingerückt ist. Es erschließt sein Wesen erst, wenn man es daraus löst. Es ist dasselbe Argument der Sympathie, das wir nach Kleomedes fordern mußten. Nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur, übersetzt fast wörtlich: *μὴ ὑφ' ἑνὸς τόνου συνεχομένου αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) καὶ τοῦ πνεύματος δι' ὅλου ὄντος συμφυοῦς* (Kleom. S. 8 Z.).[1] Daß in der Theologie

[1] Divino scheint fast überflüssig. Grammatisch gehören zusammen: uno et continuato und divino spiritu. Uno et continuato spiritu erinnert an *σύμπνοια*, das mit *συμπάθεια* fast synonym gebraucht wird. Siehe oben S. 55.

die 'Sympathie' unter dem Titel einbegriffen war: natura constare administrarique mundum (= *ὑπὸ φύσεως συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι τὸν κόσμον,* Kleomedes), lehrt Plutarch, De fato S. 574E: *τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα.*[1]

Zwar nichtssagend scheint bei Cicero der Satz von Sommer und Winter, aber es folgt: aut tot rebus ipsis se inmutantibus solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci. Wir müssen dies cognosci wörtlich nehmen: was wird da erkannt? Was zeigt sich an? Der Sonnenlauf? Accessus und discessus, *πρόσοδος* und *ἀναχώρησις,* bezeichnet die Wenden, hier erläutert durch: solstitiis brumisque. Wodurch zeigen sich die Wenden an? Tot rebus! Das ist nicht der Jahreszeitenwechsel, damit wird auf Beispiele gedeutet. Ipsis se immutantibus: ipsis im Gegensatz zu solis: indem diese Dinge selbst, d. h. selbständig, unabhängig sich verwandeln, zeigen sie die Wenden an. Denn eben dies bedeutet Sympathie, distantium rerum cognatio. Also ist das ein Hinweis auf dieselben Beispiele wie in de div. II 14, 33 (P. S. 454): Mäuseleber, Polei, Blasen, Apfelkerne, Saiten — aliis pulsis resonare alias, denn auch da ist zu ergänzen: brumali ipso die; s. Gellius 9, 7: nervias in fidibus brumali die alias digitis impelli alias sonare) u. a. Auf die 'Fülle' dieser Beispiele — tot rebus — wird auch dort verwiesen: multa enim Stoici colligunt. Und wie in der Theologie folgt auch in der Lehre von der Mantik diesen kleineren Beispielen das größere von Ebbe und Flut. Zuletzt erklärt sich auch der Einklang der Gestirne aus demselben kosmischen Gesetz der 'Sympathie' — wie sich denn auch der Einklang,

[1] Plutarch stellt hier zwei Hypothesen einander gegenüber, die der Freiheit und die der Notwendigkeit (des Schicksals), nach den bekannten Lehrsätzen der Schulen. Was an Sätzen auf der einen Hälfte steht, ist stoisch: *τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἡ τῶν σοφῶν πρὸς τὰ συμβαίνοντα εὐαρέστησις, πᾶν ἀξίωμα ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψευδές* usw. Aber das lehrt nichts Neues, außer der genannten Formel. Leider bleibt es bei der Formel.

das Verstehen der Luftseelen oder 'Dämonen' untereinander und mit den Menschenseelen daraus herleitet: animorumque consentientium (*συμπασχόντων*) multitudine completum esse mundum (Cicero de div. II 119). Erstaunlich, wie auch hier das Kleinste mit dem Größten zum Erweis der gleichen Urkraft dienen muß, die Mäuseleber neben den Gestirnen! Wieder gemahnt das an das große teleologische Fragment bei Cicero (vgl. P. S. 224). Auch hier steht man, wie bei dem teleologischen Fragment, wie bei der Lehre von den Erdveränderungen (P. S. 93), vor einer berechneten, vom Kleinsten bis zum Größten durchgeführten Steigerung: die Organismen, Ebbe und Flut, die Gestirne. Sichtlich ist hier vieles ausgefallen — die tot res z. B. mußten doch wohl genannt sein. Sichtlich hat denn auch dies Ganze seinen Poseidonischen Charakter eingebüßt, dadurch daß Cicero aus einem Stück Naturbetrachtung einen Gottesbeweis gemacht hat, um ihn seiner Syllogismensammlung einzufügen.

Was aber hatte die Lehre von der 'Sympathie' in der Theologie zu suchen? Wo führt über die Sympathie ein Weg aus der Physik hinaus? Läßt sich hier etwas ahnen, oder gar mit Händen greifen? Von innen, als psychischer Zusammenhang betrachtet, mußte sich die Sympathie als Weltsensorium darstellen. Jenes Geheimnisvolle, jener mit allen Mitteln der Physik unfaßlich bleibende Rest, den gerade der Begriff der Sympathie, als physikalische Theorie betrachtet, hinterließ, eben dies Unerklärte war das, um weßwillen die Physik, zu ihrer Ergänzung, einer höheren Wissenschaft, der Theologie bedurfte. Diese Ergänzung, diese systematische Vollendung, äußerlich im Diatribenstil, doch durch den philosophischen Gehalt den Diatribenstil durchbrechend, findet sich vollzogen in den Diatriben Epik-

tets I 14 (auf die Übereinstimmung mit Cicero zu verweisen dürfen wir uns sparen).

Ist nicht das All ein *ἡνωμένον*? Steht nicht das Irdische in Sympathie mit dem Himmlischen? Woher die Zeit des Keims, der Blüte, der Frucht, des Blätterfalls in dieser Regelmäßigkeit? Woher mit der Zunahme und Abnahme des Mondes, woher mit den Sonnenwenden ein solcher Wandel des Irdischen? Doch wenn mit Pflanzen und Lebewesen (s. P. S. 123) unser Leib zugleich auf solche Art ins All gebunden und durch Sympathie mit ihm vereint ist: ist das nicht mit unseren Seelen noch viel mehr der Fall? Doch wenn die Seelen so mit Gott verbunden und verhaftet sind, als Teil und Ausfluß seiner selbst, nimmt Gott dann nicht auch jede Regung und Bewegung unserer Seele wahr als etwas ihm Vertrautes, mit ihm selbst Verwachsenes? Oder wird zwar der Mensch durch Denken und Wahrnehmen von tausenderlei Dingen zu Gedanken bewegt, konform ihren erregenden Objekten, und Gott soll nicht alles übersehen, bei allem gegenwärtig sein und eine Leitung zu sich hin von allen Dingen haben?[1]

Οὐ δοκεῖ σοι, ἔφη, ἡνῶσθαι τὰ πάντα; — Δοεῖ, ἔφη. — Τί δέ; συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; — Δοκεῖ ἔφη. — Πόθεν γὰρ οὕτως τεταγμένως . . . τὰ φυτὰ ἀνθεῖ, . . . βλαστάνει . . . ἐκφέρει τὸν καρπόν . . . πεπαίνει . . . ἀποβάλλει . . . φυλλορροεῖ . . .;[2] *πόθεν δὲ πρὸς τὴν αὔξησιν καὶ μείωσιν τῆς σελήνης καὶ τὴν τοῦ ἡλίου πρόσοδον καὶ ἄφοδον τοσαύτη παραλλαγὴ καὶ ἐπὶ τὰ ἐναντία μεταβολὴ τῶν ἐπιγείων θεωρεῖται; ἀλλὰ τὰ φυτὰ μὲν καὶ*

[1] So lehrt die Theorie der Mantik, Cicero de div. I 57, 129: ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat — ex quo fit, ut homines, etiam cum taciti optent quid aut voveant, non dubitent, quin di illud exaudiant.

[2] Das ist derselbe Hinweis auf die Jahreszeiten, mit dem Cicero beginnt. Die Form im einzelnen — *καθάπερ ἐκ προστάγματος τοῦ θεοῦ* — gehört, wie sich versteht, dem Epiktet. Ich habe das hier fortgelassen. — Folgen Mond und Sonne, wie bei Cicero.

τὰ ἡμέτερα σώματα[1] οὕτως ἐνδέδεται τοῖς ὅλοις καὶ συμπέπονθεν, αἱ ψυχαὶ δ' αἱ ἡμέτεραι οὐ πολὺ πλέον; ἀλλ' αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ[2] ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα, οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος[3] ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται; ἀλλὰ σὺ μὲν[4] περὶ τῆς θείας διοικήσεως . . . ἐνθυμεῖσθαι δύνασαι καὶ ἅμα μὲν αἰσθητικῶς ἀπὸ μυρίων πραγμάτων κινεῖσθαι, ἅμα δὲ διανοητικῶς, ἅμα δὲ συγκαταθετικῶς, τοῖς δ' ἀνανευστικῶς ἢ ἐφεκτικῶς, τύπους δὲ τοσούτους ἀφ' οὕτω πολλῶν καὶ ποικίλων πραγμάτων ἐν τῇ σαυτοῦ ψυχῇ φυλάττεις καὶ ἀπ' αὐτῶν κινούμενος εἰς ἐπινοίας ὁμοειδεῖς[5] ἐμπίπτεις τοῖς πρώτως τετυπωκόσι, τέχνας τ' ἄλλας ἐπ' ἄλλαις καὶ μνήμας ἀπὸ μυρίων πραγμάτων διασῴζεις· ὁ δὲ θεὸς οὐχ οἷός τ' ἐστὶ πάντα ἐφορᾶν καὶ πᾶσι συμπαρεῖναι καὶ ἀπὸ πάντων τινὰ ἴσχειν διάδοσιν;[6]

Auch hier dient die Sympathie, die 'Einheit', *ἕνωσις* des Kosmos zu beweisen wie bei Sextus (s. S. 49) und wie in der Theorie der Mantik (s. S. 50). Wie die Ein-

[1] Auch der Beweis für die Sympathie des menschlichen Leibes mit dem Kosmos darf ursprünglich nicht gefehlt haben; Spuren davon — Periodizität der Krankheiten, der Schwangerschaft, Menstruation, des Wachstums — finden sich bei Cic. de div. und Theo Smyrnaeus (S. 103 f. Hiller), worüber später.

[2] Auch das ist, wie man sieht, nur wieder ein anderer Ausdruck für die 'Sympathie'.

[3] *Κινεῖσθαι* ist terminologisch; was hier vorgetragen wird, berührt sich eng mit jener Lehre von der 'Mitbewegung' (*συγκίνησις*) der Weltseele und der Menschenseelen: cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse et cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri (Cic. de div. I 49, 109; P. S. 458). Daß dieselbe Theorie auch bei Plutarch De deo Socratis vorliegt (P. S. 468), bedarf nur der Erinnerung.

[4] Die zweite Person, die Form der Gegenüberstellung, die Art des folgenden Vergleichs gehört der Diatribe; der zugrunde liegende Gedanke lautet: wie die Seelen mit Gott, d. h. mit dem All, zusammenhängen, so auch Gott mit den Seelen; wie die Seelen Gott, d. h. das All erkennen, so auch Gott die Seelen, und noch viel mehr.

[5] Denn durch die Erkenntnis wird der Nus im Menschen *ὁμοειδής* dem All, erklärt die unten angeführte Stelle des Sextus.

[6] *διάδοσις* ist Terminus; so definiert z. B. Galen die *αἴσθησις* als eine *διάδοσις ἀλλοιώσεως*.

heit mit der Symphyie (*τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον*, Plutarch an der S. 35 angeführten Stelle), so wird die 'Symphyie' wieder verbunden mit der Sympathie, als Symphyie des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos: *παντὸς δ' αὐτῶν (τῶν ψυχῶν) κινήματος ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται.* Wie das zu verstehen ist, lehrt die Poseidonische Erkenntnistheorie bei Sextus (s. unten S. 199): *ἐν μὲν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς ... κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται.* Der Zusammenhang des Alls, der von der Seite der Physik, von außen her als Sympathie erscheint, erscheint von innen als das Fühlen, Denken und Wollen der Gottheit. Unser eigenes Denken ist als Teil des Ganzen, als ein kleines Ende seiner unermeßlichen organischen Verzweigung, als *ἀπόσπασμα* des Allgeistes, ein Mitschwingen im makrokosmischen Sensorium, welches unser eigenes Denken in sich fühlt, wie wir in uns die eigenen Gedanken. Der Makrokosmos, als ein seelischer Zusammenhang von innen aus betrachtet, das Verhältnis zwischen Einzelgeist und Allgeist nach Analogie des denkenden (wahrnehmenden) Subjekts und des erregenden Objekts im Mikrokosmos angeschaut: was ist dies Weltsensorium anders als die vis sentiens quae est toto confusa mundo, die den Opfernden geleitet (s. P. S. 449), die in den Bedeutungen des Vogelflugs sich offenbart (s. P. S. 469) und die als makrokosmisches Objekt, als eine Art lautloser Stimme in die Phantasiewelt eines mantisch Träumenden hineinklingt? Hier steht die Lehre von der Sympathie nicht mehr in ihrem physikalischen Aspekt für sich allein, hier führt sie in ein anderes Reich hinüber, hier erklärt sie ihren tieferen Sinn, indem sie sich zurückführt auf die Lehre von der Gottheit. Daß diese Zurückführung nicht aus dem

Geiste der Diatribe kommen kann, geschweige aus dem Geiste der alten Orthodoxie, so wenig wie die Lehre von der Sympathie, so wenig wie die Lehre vom Zusammenhang des 'Himmlischen' und 'Irdischen' (*οὐράνια καὶ ἐπίγεια*),[1] bedarf keines Beweises. Nur ein Systematiker kann diese Brücke von der physikalischen zur theologischen Betrachtungsart, vom Physischen zum Psychischen, vom Individuum zum All geschlagen haben, nur ein Systematiker, in dessen Weltbild auch der Anreiz und die Spannung stark genug war, um zwei Welten durch den Wechsel ihrer Ansichten auf solche Weise miteinander zu durchdringen. Brücken solcher Art sind uns bekannt, der Übergang vom Reich der Physis in das Reich der Vorsehung ist nichts anderes.[2] Doch als Meister solcher Übergänge kennen wir nur einen: Poseidonios.

Ein kosmisches Sensorium, eine *συναίσθησις* der Weltseele, lehrt auch Plotin. Und auch Plotin erklärt die Ordnung der Gestirne aus der 'Sympathie' des Kosmos und der 'Einheit' seines 'Lebens': die Gestirne bewegen sich *συμπαθῶς*, wie die Saiten einer Lyra (Enn. IV 4, 8): *ὥσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι.*[3] — *εἰ οὕτω κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανός ... ἔτι ἂν μᾶλλον ὁ λόγος ἡμῖν ὀρθοῖτο, μιᾶς ζωῆς καὶ ὁμοίας τῆς πάντων ἔτι μᾶλλον οὔσης.* Auch Plotin stellt seinem Begriff der Weltlebendigkeit einen Begriff des Kosmos als Vernunftschöpfung entgegen: der Kosmos ist kein noch so herrliches Haus, sondern ein lebender Leib (IV 4, 36): *οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν ... ἔδει αὐτὸ*

[1] Vgl. P. S. 455. — *οὐράνια* und *ἐπίγεια* z. B. S. 106 Anm.
[2] Siehe P. S. 125. 232. 247. 448.
[3] Wie dies zu verstehen, lehrt Theon von Smyrna S. 50 f. Hiller: *συμφωνοῦσι δὲ φθόγγοι πρὸς ἀλλήλους, ὧν θατέρου κρουσθέντος ἐπί τινος ὀργάνου τῶν ἐντατῶν καὶ ὁ λοιπὸς κατά τινα οἰκειότητα καὶ συμπάθειαν συνηχεῖ.*

γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν: da sind die griechischen Termini für die Ciceronischen: vivit et viget. Ein jedes lebt nach seiner Art, und wessen Leben und Bewegung uns nicht wahrnehmbar ist, lebt auf eine uns verborgene Art: *οὕτω γὰρ ὁ λόγος φησίν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δ' ἔστιν ἕκαστον ζῆν λανθάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῴῳ παρεχομένων.* Auch die Unterscheidung zwischen wahrnehmbarem und nicht wahrnehmbarem Leben und Bewegung muß bei Poseidonios vorgekommen sein: der Ozean, lehrte er (nach Strabo: s. P. S. 122), steige bei der Flut 'wahrnehmbar', *αἰσθητῶς*, das Land herauf; denn 'wahrnehmbar' bewegt er sich zum Unterschied von jener nicht mehr wahrnehmbaren Lebenskraft, die auch dem Meere eignet (vgl. P. S. 104 f.). So ist auch kein Zweifel, daß das in den Scholien zu Homer enthaltene Fragment des Poseidonios: 'Auch den Knochen ist Seele eingesprengt' (aus dem dritten Buch der Schrift 'über die Seele'), T zu *M* 386: *δοκεῖ αὐτῷ καὶ τοῖς ὀστοῖς τὸ ψυχικὸν παρεσπάρθαι, ὡς καὶ Ποσειδώνιος ἐν γ' περὶ ψυχῆς*, dem Sinn, dem es gedient hat, wieder zugeführt wird durch Plotin (VI 5, 12): das Leben macht nicht halt: im Organismus gibt es keinen Teil, der nicht auch lebte: *πάρεστιν οὖν πῶς (ἡ ψυχὴ τῷ παντί); ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῴῳ ἡ ζωὴ εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθάσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ.* Ein Fortleben blieb Poseidonios doch auch im Neuplatonismus nicht versagt, wenn auch nicht in der Schicht, die als die oberste zutage liegt. Doch wichtiger, als diesem nachzugehen, erscheint für diesmal uns der Nachweis, daß hinter der philosophischen Schriftstellerei des Cicero, auf Augenblicke, jedesmal mit einem kleinen Stück, ein Weltbild hervorblickt, das wir nur durch ihn und ohne

fremde Hilfe nicht umreißen könnten, eine Welt, in der Subjekt und Objekt, Geist und Wissen, Mensch und Gott, *νοῦς* und *ζωή* durch eine im Bewußtsein neu erwachte Kraft sich einen und durchdringen: durch die 'Sympathie'.

3. Himmel und Erde

Eine dritte, gleichfalls Poseidonische Einlage bei Cicero bleibt auszusondern in dem zweiten Hauptteil, der von der Gestalt der Götter handelt. Dieser handelt 1. von der Form der wahren Götter, 2. von den anthropomorphen Göttern des gemeinen Glaubens. Beides wird bereits im Anfang angekündigt (17, 45): in quo nihil est difficilius quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere. ea difficultas induxit et vulgo imperitos et similes philosophos imperitorum (die Epikureer), ut nisi figuris hominum constitutis nihil possent de dis inmortalibus cogitare. Der erste Teil erreicht zunächst sein Ende Anfang c. 19: die Gestalt der wahren Götter sei die Kugelform: ex utraque re et mundi volubilitas, quae nisi in globosa forma esse non potest, et stellarum rutundi ambitus cognoscuntur. Der zweite beginnt mit § 60: multae autem aliae naturae deorum ... und bringt zuerst die Götter der halbwegs noch zu billigenden Religion des Staates (zu billigen, sofern sie das im Gemeinleben enthaltene Göttliche zum Ausdruck bringt), zweitens die ganz verwerfliche der Dichter.[1] Beide Haupt-

[1] Zugrunde liegt zuletzt die Dreiteilung des Scaevola bei Varro (P. S. 408): 1. die wahre Religion — die stoische —; 2. die Religion der Staatsmänner; 3. die Religion der Dichter. Denn wenn § 60 steht: non sine causa constitutae nominataeque sunt, so wird eben damit der gesetzgeberische Akt, die Konstitution des Götterkults im Staat bezeichnet; und die Urheber: et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris, sind niemand anders als die Staatsmänner, im Gegensatz zu den § 63 genannten Dichtern. Der Ursprung der dichterischen Religion ist die physica ratio (70): videtisne igitur, ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit a commenticios et fictos deos. Ihre Folgen sind die falsae opiniones über

teile, die nun erledigt sind, werden am Ende aufgezählt: ac mihi videor satis et esse deos et quales essent ostendisse (72). Es ist klar, daß hierin jener Abschnitt mit der Dreiteilung, der von der Vorsehung und ihrem Wirken handelt, nichts zu suchen hat. Kap. 22 ist also eine Einlage. Jedoch auch was diesem Kapitel vorausgeht, Kap. 19 primusque sol ... bis 21, handelt — zwar von den Gestirnen, aber nirgends in dem Sinne, daß dabei von der Gestalt des Göttlichen die Rede wäre. Dagegen lenkt, was diesem Kapitel folgt, Kap. 23, das zu der Gestalt zurückkehrt — non enim venis et nervis et ossibus continentur usw. —, eben zu jenem Ende zurück, das wir im Anfang von Kap. 19 vor Beginn der Betrachtung über die Regelmäßigkeit der Gestirne verlassen hatten; dictum est de universo mundo, dictum etiam de sideribus erinnert an: ex utraque re et mundi volubilitas ... et stellarum rutundi ambitus cognoscuntur. Folglich reicht die Einlage im ganzen von Kap. 19 § 49 erste Hälfte: primusque sol ... bis Ende Kap. 22 (s. P. S. 217 f. und 245 ff.).

Was steht dort nun von den Gestirnen? Wieder gilt es den Gedanken zu erfassen, der bei Cicero, wenn auch durch das Belehrende, das Gegenständliche, die Freude an dem Wort- und Sachreichtum zurückgedrängt (vgl. P. S. 261, 248), doch nur in seinem Wortausdruck von uns bestärkt zu werden braucht, um wieder herrschend über das Detail sich zu erheben.

die Menschengestalt der Götter, über ihre Leidenschaften — kurz die ganze *δεισιδαιμονία*. Aber zwischen *δεισιδαιμονία* und *ὁσιότης*, superstitio und religio, ist ein Unterschied, und es ist möglich, mit der rechten Anschauung, nach Ausscheidung der Fabeln, auch die Kultgötter mit echter Frömmigkeit zu verehren.

Seit Wendlands Aufsatz im Arch. f. Gesch. d. Philos. I S. 200 f. pflegt man dies Kapitel für Poseidonisch zu erklären. Ein Beweis ist nicht erbracht. Mit Dios olympischer Rede (P. S. 411 f.) läßt es sich nicht vereinen.

1. Da steht gleich zu Anfang nicht die Schulbuchweisheit, daß die Sonne Tag und Nacht, Sommer und Winter mache, vielmehr wird die aequabilitas, die Regelmäßigkeit, das Gleichmaß im Wechsel von Tag und Nacht bezogen auf den Sonnenlauf und auf das Wandern des Erdschattens um die Erdkugel. Es wird kein Unterricht erteilt, es wird eine Betrachtung durchgeführt.[1] Aber worin besteht die aequabilitas, wenn außer an den Äquinoktien Tag und Nacht doch immer ungleich sind? Denn daß es eine aequabilitas spatiorum sei, wird ausdrücklich gesagt. Wo steht dergleichen sonst? Die Lehre, daß die Nacht der Schatten der Erde sei, reicht zur Erklärung nicht hin, auch ist das so verbreitet, daß ihm nachzugehen nicht lohnt. Aber bei Kleomedes folgt der Darstellung der Zu- und Abnahme der Nächte nach den Breitegraden etwas, was sich sichtlich mit dem Sinn der Ciceronischen Bemerkung deckt. Es ist eine Betrachtung, wohlgemerkt, und hat mit Messungen und astronomischen Berechnungen nichts mehr zu tun.[2] Bei aller Verschiedenheit der Tag- und Nachtlängen in den verschiedenen Breiten sei dennoch das Maß von Tag und Nacht im Ausgleich auf das Jahr verrechnet überall das gleiche. Hierin gerade wird etwas Bewunderungswürdiges gefunden (Kleom. S. 70 Ziegler): *παρὰ πᾶσιν ἐπίσης ἐξισουμένων τῶν σκοτισμῶν τε καὶ φωτισμῶν τοῦ ἀέρος. ἐν μὲν γὰρ τῇ διακεκαυμένῃ ἴσαι διὰ παντὸς αἱ νύκτες ταῖς ἡμέραις, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις κλίμασιν ἕτερον τρόπον ἐξισοῦται τὸ τοιοῦτον, τῶν παρ' ἑκάστοις*

[1] Auch die 'Breite' des Sonnenlichts erinnert an Poseidonische Betrachtungen: sol ... cum terras larga luce compleverit: vgl. Kleomedes S. 138 Z.: *οὐδ' ἂν τούτου συμβαίνοντος, εἰ μὴ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ συμπαρεκτεταμένον ἦν τὸ μέγεθος τοῦ ἡλίου, τουτέστι τῷ πλάτει αὐτῆς ... ὥστε οὐ μόνον τῷ πλάτει, ἀλλὰ καὶ τῷ μήκει τῆς ὅλης οἰκουμένης συμπαρεκτέταται τὸ μέγεθος τοῦ ἡλίου.* Ebenso Plinius nat. hist. II 11, 50. Cicero de republ. VI 17: tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat (nicht direkt aus P.; vgl. die Eschatologie).

[2] Vgl. P. S. 189 oben.

μεγίστων ἡμερῶν ταῖς μεγίσταις νυξὶν ἐξισουμένων, μήτε τῶν σκοτισμῶν μήτε τῶν φωτισμῶν τοῦ ἀέρος παρά τισι πλεονεκτουμένων, ἀλλ' εἰς ἴσα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ διαιροῦντος ταῦτα. αἴτιον δὲ πάσης τῆς περὶ τὰ προειρημένα διαφορᾶς τὸ τῆς γῆς σχῆμα σφαιρικὸν ὑπάρχον usw. Die Erklärung zu dem Satze: nocturnorum autem spatiorum eadem est aequabilitas quae diurnorum, ist hier gefunden. Nun aber beschließt bei Kleomedes diese Betrachtung ein Kapitel, das mit einer Lehre, die, wenn etwas, Poseidonisch ist, beginnt; es ist die Lehre von den ἑτερόσκιοι, περίσκιοι, ἀμφίσκιοι (Strabo S. 95 C; P. S. 61). Der Schluß, der sich daraus für Cicero ergibt, ist klar. Und wieder ist es eine Einlage, worin dies Poseidonische sich findet.

2. Das Heranrücken der Sonne und ihr Wiedersichentfernen, wodurch Sommer und Winter bewirkt wird, heißt bei Cicero accessus modici, tum recessus. Das Maß des Temperaturwechsels wird aus dem Maß einer Bewegung abgeleitet. Durch diese Bewegung wird verhütet, daß die Sommerhitze ohne Übergang der Winterkälte folgt: et frigoris et caloris modum temperant. Aber was ist das anders als die Poseidonische, als Poseidonisch durch Zitat gesicherte Betrachtung über den Zodiakus und seine sachte Schmiegung an den Wendekreis bei Kleomedes (S. 522, vgl. P. S. 189): „Indem die Vorsehung auf überwältigende Art die Lage des Zodiacus zu den Wendekreisen so gestaltet hat, damit der Jahreszeitenwechsel unmerklich und nicht auf einmal komme.“[2] Accessus und recessus ist die genaue Über-

[2] Wenn ich P. S. 189 schrieb, 'wie fortgefahren wird', so hatte eine Anmerkung auf meine Analyse hingewiesen. § 31, 2. Hälfte σχολαίτερον δέ, καθάπερ ἔφαμεν ... schließt unmittelbar an § 28 Ende an. Was dazwischen steht, ist astronomisches Handbuch, das als solches sich mit Geminos deckt (S. 8 Manitius). Dasselbe Verhältnis, wonach Poseidonisches (= Kosmologisch-Physikalisches) mit astronomischem Handbuch (= für den Unterricht an der Sphära Dienliches) sich kreuzt, ist auch sonst zu bemerken. S. 18 u. 20 wird zwei-

setzung der bei Kleomedes an derselben Stelle auf dieselbe Zodiakalbewegung angewandten Termini *πρόσοδος* und *ἀναχώρησις*.[1]

3. Daran schließt an: Ita ex quattuor temporum mutationibus omnium quae terra marique gignuntur initia causaeque ducuntur. Das ist mehr als der Gedanke an die Jahreszeiten, die den Menschen alles bringen. Causae ducuntur deutet auf eine Kausalität im strengen, d. h. im physikalischen Sinn: die Sonne sei durch ihre Sphärenbahn die Ursache alles Entstehens, wie zu Wasser so zu Lande. Doch was ist das anderes als die Poseidonische Lehre von der Sonne als der Quelle aller schöpferischen Kräfte? 'Sie ist die Erschafferin jeder Natur, je wie sie auf ein vielnährendes Land und in ein zeugekräftiges Wasser einstrahlt' (P. S. 134). Ähnlich wieder Kleomedes in dem sogenannten 'Hymnus' an die Sonne (S. 154 Z.; P. S. 206): *καὶ ὅτι αὐτός ἐστιν αἴτιος τοῦ καὶ τὰ ζῷα ὑφεστάναι καὶ τοὺς καρποὺς τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι καὶ τελεσφορεῖσθαι καὶ διότι μὴ μόνον τὰς ἡμέρας καὶ νύκτας, ἀλλὰ καὶ θέρος καὶ χειμῶνα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας αὐτός ἐστιν ὁ ποιῶν.*

Mit der Sonne wird alsdann bei Cicero der Mond verglichen. Wie von der Sonne, im Wechsel der Jahres-

mal auf eine Erörterung *περὶ τῆς ἐπὶ τὸ μέσον φορᾶς* vorausgewiesen, die nirgends folgt. Die alsbald sich vordrängende Handbuch-Astronomie scheint sie verdrängt zu haben, weshalb dem Kapitel 8 seine so späte Stelle zugewiesen wird. Jedoch das zweite Kapitel führt den Zögling vor die Sphära. Dadurch wird das übrige vom Anfang fortgeschoben. Wenn ich erklärte, daß mit Schneiden hier nichts zu gewinnen sei (P. S. 186), so tat ich das nicht, um auf eine Analyse zu verzichten, sondern weil man mit dem Aussondern allein bei einer Schrift wie dieser nicht zu reinlichen Ergebnissen gelangt.

[1] So auch *πρόσοδος* und *ἀποχώρησις* bei Geminos, auch in dem Bericht aus der Schrift des Polybios *περὶ τῆς ὑπὸ τὸν ἰσημερινὸν οἰκήσεως*, Geminos S. 178 M. — Poseidonios hat das Argument von dem 'Verharren' der Sonne an den Wendekreisen aus der Zonenlehre des Polybios übernommen. Dafür hat er in seiner Kosmologie etwas daraus gemacht, was über alles Polybianische hinausgeht. Wieder

wenden, der Solstize und Äquinoktien, Kräfte herab zur Erde strömen, so hat auch der Mond, im monatlichen Umlauf, gleichsam sein Solstiz und Äquinoktium: Ita in lunae quoque cursu est et brumae quaedam et solstitii similitudo, multaque ab ea manant et fluunt, quibus et animantes alantur augescantque, et pubescant maturitatemque assequantur quae oriuntur e terra. Die geheimnisvollen Wirkungen der Sonne auf die Organismen, die Bedeutung des Wintersolstizes und des Äquinoktiums werden mit den Mondwechseln in gleicher Weise auch bei Plinius n. h. II 41, 108 ff. verglichen; erst die Wirkungen im allgemeinen: adflantur alii sidere, alii conmoventur statis temporibus alvo, nervis, capite, mente (man vgl. Antipaters geheimnisvolle Krankheit, S. 241 f.); dann die Wirkungen der Sonne: olea et populus alba et salices solstitio folia circumagunt. florent ipso brumali die suspensa in tectis arentis herba pulei. rumpuntur intentae spiritu membranae (s. P. S. 454). miretur hoc qui non observet cotidiano experimento herbam unam, quae vocatur heliotropium, abeuntem solem intueri semper omnibusque horis cum eo verti vel nubilo obscurante. Dann die Wirkungen des Mondes: iam quidem lunari potestate ostrearum conchyliorumque et concharum omnium corpora augeri ac rursus minui. quin et soricum fibras respondere numero lunae exquisivere diligentiores ... iumentorum quorundam in oculis morbos cum luna increscere ac minui. Die Reihenfolge ist die gleiche. Plinius bringt ein paar der Beispiele, auf die bei Cicero nur hingewiesen wird.

Ein wenig mehr von der Physik, die dem zugrunde liegt, erfahren wir bei Plinius II 98, 220 (die Übereinstimmung mit Priscians solutiones (s. P. S. 124) läßt hier an dem Ursprung keinen Zweifel): omnia plenilunio maria pur-

zeigt Pseudo-Geminos, der den Polybios exzerpiert, nicht eine Spur von Poseidonischer Vermittlung (s. P. S. 180).

gantur ... observatum id multis in Gallico oceano et dumtaxat in homine compertum. quo vera coniectatio existit, haut frustra spiritus sidus lunam existimari; hoc esse quod terras saturet accedensque corpora impleat, abscedens inaniat. ideo cum incremento eius augeri conchylia, et maxime spiritum sentire quibus sanguis non sit, sed et sanguinem, hominum etiam, cum lumine eius augeri ac minui, frondes quoque et pabula, ut suo loco dicetur, sentire, in omnia eadem penetrante vi. itaque solis ardore siccatur liquor, et hoc esse masculum sidus accepimus, torrens cuncta sorbensque ... e contrario ferunt lunae femineum ac molle sidus, atque nocturnum solvere umorem et trahere, non auferre.

Lediglich als Paradoxa stehen die Angaben über die Austern, Igeleier und Mäuseleber bei Antigonos 124 (136), Aelian nat. an. II 56, Plinius nat. h. IX 196, Plutarch qu. conv. p. 670 B, und danach als Beispiele für Themen kulinarischer Unterhaltung bei Lucilius fr. 1201 Marx und Horaz sat. II 221. Doch davon unterscheidet sich der Zweig der Überlieferung, der von Poseidonios abstammt, dadurch, daß das Paradoxon nunmehr einem kosmischen Zusammenhang, dem Weltgesetz der Sympathie, sich einfügt. So auch, außer an den angeführten Stellen, Augustin de civ. dei V 6, Manilius II 87 ff., Philo de providentia II 76—78, Sextus adv. phys. I 79, Claudius Ptolemaeus Tetrabiblos S. 3.[1]

Mit derselben Lehre von der Sympathie wird endlich auch ein Poseidonisches Fragment zusammenhängen, das sich unter den gelehrten Bestätigungen für die Kraft der Siebenzahl erhalten hat, bei Theo von Smyrna S. 104 (Hiller). Denn daß Poseidonios selbst der pythagoreischen Zahlenspekulation gehuldigt habe, folgt aus dieser An-

[1] Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Jahrb. f. klass. Phil. 21 Suppl. (1894) S. 135. Andere Beispiele s. in der Eschatologie und bei K. Praechter, Hierokles der Stoiker (1901) S. 114 ff.

führung so wenig, wie dasselbe für Empedokles geschlossen werden darf: „Folgend der Natur läßt Platon in seinem Timaios (35 B) auch aus sieben Zahlen die Seele entstehen. Denn wie Tag und Nacht, sagt Poseidonios, die Bedeutung von Gerad und Ungerad haben, so summiert sich der Monat aus vier Wochen (oder Siebenzahlen), die erste bis zum ersten Viertel, die zweite bis zum Vollmond, die dritte bis zum dritten Viertel, mit der vierten trifft der Mond zusammen mit der Sonne und beginnt ein neuer Monat. So richten sich auch die Perioden des Wachstums nach der Siebenzahl: der Embryo scheint sich in sieben Wochen zu vollenden, wie Empedokles in seinen Sühneliedern andeutet." *Ἑπόμενος τῇ φύσει καὶ ὁ Πλάτων ἐξ ἑπτὰ ἀριθμῶν συνίστησι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ Τιμαίῳ. ἡμέρα μὲν γὰρ καὶ νύξ, ὥς φησι Ποσειδώνιος, ἀρτίου καὶ περιττοῦ φύσιν ἔχουσι. μὴν δὲ καθ' ἑβδομάδας τέσσαρας συμπληροῦται . . . αἵ τε αὐξήσεις καθ' ἑβδομάδα. τὸ γοῦν βρέφος δοκεῖ τελειοῦσθαι ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς αἰνίττεται ἐν τοῖς καθαρμοῖς* (Fr. 153a Diels). Poseidonios hat sich also die Gewaltsamkeit erlaubt, die sieben Zahlen, aus denen Platon die Weltseele entstehen ließ, in zeitliche Perioden umzudeuten. Da nun der Mond für ihn das 'weibliche' Gestirn war, dessen Kräfte alles Reifen, Wachsen und Schwellen hervorriefen, und da die Mondphasen in Siebenzahlen aufgingen, so hat er offenbar auch die Entwicklungszeiten des Embryos und seiner noch vegetativen Seele von den Einflüssen des Mondes hergeleitet. Eine zwar willkürliche Interpretation, doch kaum willkürlicher, als was wir sonst an Interpretationen bei ihm finden.

Nun aber gehört bei Cicero II 51 die Aufzählung der übrigen Planeten auf das engste mit dem vorigen zusammen. Ihre Umlaufzeiten mußten angegeben werden, weil aus ihnen sich das große Jahr errechnet. Die Er-

rechnung wieder dieses großen Jahres unterstützte die Vergegenwärtigung der Rationalität und Regelmäßigkeit des Himmels. Kann man beides voneinander trennen?[1]

Mit dem Gedanken an die Regelmäßigkeit der himmlischen Bewegungen, die nur aus einem Geiste zu begreifen seien, verbindet sich zuletzt die Anschauung der Dauer und Erhaltung, die vom Himmel aus dem ganzen All sich mitteilt: caelestium ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus omnium omnis oritur ... So schließt auch Kleomedes seinen Sonnenhymnus (S. 156 Z.): *αὐτὸς αἴτιος γινόμενος τῆς περὶ τὴν διάταξιν τῶν ὅλων διαμονῆς* usw. (s. P. S. 206 f.).[2]

[1] Pohlenz, Gött. Gel. Anz. 1922 S. 171 A.: „Der Abschnitt über die Planeten 51—55 hängt nicht mit dem vorigen zusammen, und der Inhalt spricht gegen Poseidonios." Also soll die Regelmäßigkeit des Laufs von Sonne und Mond, als Zeugnis ihrer intelligentia, so genau beschrieben, und dabei die übrigen Planeten übergangen worden sein? 'Hängt nicht mit dem vorigen zusammen': wo zeigt sich denn die Unterbrechung? Sonne, Mond, die übrigen Planeten, der Fixsternhimmel: wie darf man das zerreißen? Wo doch der Gedanke überall der gleiche ist!

[2] Umgesetzt in Philons Höhenstil, die Induktion in einen Redeschmuck, die Anschauung der Welt in einen blinden Preis verwandelt, findet sich ein Schatten dieses Poseidonischen Gedankens wieder in Philons Kritik an den Gestirnsverehrern, deren Anbetung nicht über die Grenzen des sichtbaren Kosmos dringe, de special. leg. I (de monarchia) 16: *οἱ γὰρ ἰδόντες ἡλίου μὲν προσόδοις καὶ ἀναχωρήσεσι τὰς ἐτησίους ὥρας συνισταμένας, ἐν αἷς αἱ ζώων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν γενέσεις ὡρισμέναις χρόνων περιόδοις τελεσφοροῦνται, σελήνην δ' ὑπηρέτιν καὶ διάδοχον ἡλίου νύκτωρ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ προστασίαν ἀνειληφυῖαν ὧν μεθ' ἡμέραν ἥλιος, καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας κατὰ τὴν πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν μυρία τῶν ἐπὶ διαμονῇ τοῦ παντὸς ἐνεργοῦντάς τε καὶ δρῶντας, πλάνον ἐπλανήθησαν ἀνήνυτον μόνους εἶναι τούτους θεοὺς ὑποτοπήσαντες.* 'Sympathie', 'Erhaltung', 'Himmlisches und Irdisches' sind Poseidonische Begriffe. Das Vorbild — offenbar ein berühmtes Vorbild — war die Poseidonische Theologie. Aber es könnte bei Philon nimmermehr erscheinen, wenn es nicht in seinem Sinn verwandelt wäre. Wo bei Philon Poseidonios 'nachgewirkt' hat, handelt es sich um Anklänge, Reminiszenzen, Ornamente, Ausfüllungen oder Rubriken. Mit dem Glauben, Philon habe Poseidonios abgeschrieben, bleibt man unter dem Niveau der Widerlegbarkeit. — Die Gestirnsverehrer sind für Philo natürlich nicht die Stoiker, sondern die Astrologen.

Daß unter dem Thema von der Regelmäßigkeit zugleich auch von der Wirkung, die vom Himmel auf die Erde ausgehe, gehandelt wird, könnte als nicht ganz konsequent erscheinen, aber daß die Ordnung selbst als eine Auswirkung betrachtet wird, das Himmlische nicht ohne seinen Einfluß auf das Irdische, die Wandellosigkeit im Wechsel, die Erhaltung der Gestirnswelt nicht ohne die Kraft, die alles Irdische zugleich erhaltend und erweckend sich von droben mitteilt, daß, was wirkend von dem Hegemonikon des Kosmos ausgeht, ebenso wie seine Rationalität, als Zeichen seines Geistes gilt: dies hat nach allem, was wir über Poseidonios wissen, einen tieferen Grund, als daß hier zwei verschiedene Elemente des Gedankens auszusondern uns erlaubt sein dürfte. Dies gehört vielmehr zum Charakteristischen, wodurch sich diese Quelle — Poseidonios — von der anderen unterscheidet, deren Cicero sich 45—49a bedient hat. Wenn die 'Sympathie des Himmlischen und Irdischen' mit Namen nicht genannt wird — auf den Namen kommt nichts an; wer dies gelehrt hat, kann den Weltzusammenhang nicht anders denn als Sympathie begriffen haben.

Andererseits liest sich dies Stück wie eine Vorbereitung auf das große teleologische Fragment (II 45, 115 ff.). Nicht nur daß der Gedanke der Erhaltung dort als Wille einer Vorsehung begriffen, hier im physikalischen Begriff vorausgenommen wird, auch Einzelheiten stimmen überein: cum terras larga luce compleverit (49) = ipse sol mundum omnem sua luce compleat (119) = *πάντα τὸν κόσμον φωτίζει σχεδὸν ἀπειρομεγέθη ὄντα* (Kleomedes S. 154 Z.);[1]

[1] Dies ist auch eine der Verbindungen zwischen der Wärmetheorie des Poseidonios (in II 40) und den beiden andern Stücken.
Uebrigens scheint dort ein Stück, das Poseidonios zugehört, irrtümlich dem Kleanthes zugeschrieben:

Cicero II 40.	Kleomedes S. 1542.
1. Nam solis et candor illustrior est quam ullius ignis, quippe	1. *διότι πάντα τὸν κόσμον φωτίζει σχεδὸν ἀπειρομεγέθη ὄντα*

multaque ab ea (luna) manant et fluunt, quibus et animantes alantur et pubescant maturitatemque assequantur quae oriuntur e terra (50) = ab eoque luna illuminata graviditates et partus afferat maturitatesque gignendi (119).

Aber die Planetenliste! 1. Saturn, 2. Jupiter, 3. Mars, 4. Sonne, 5. Merkur, 6. Venus, 7. Mond (statt Venus Merkur). Um dieser Planetenliste willen hat man dieses ganze Stück gewagt dem Poseidonios abzusprechen. Diese Liste ist zwar die des Philo, doch sie stimmt nicht zum Somnium Scipionis (Venus Merkur). Doch wenn die Liste nicht von Poseidonios sein soll, von wem sonst? Soviel läßt sich beweisen, daß sie nicht die Liste des Panaitios sein kann. Die Polemik des Panaitios gegen Diogenes von Babylon (Cicero de div. II 91) setzt die auch später herrschende, in den Kompendien allgemein gelehrte Reihenfolge schon als anerkannt voraus. Die Autorität der Rhodischen Astronomenschule hat sie sanktioniert. Um 80 v. Chr. folgt ihr Pseudo-Geminus, Isagoge S. 12 Manitius. Die Möglichkeit, daß die abweichende Planetenliste Poseidonisch sei, kann auf der anderen Seite nicht wohl von der Hand gewiesen werden. Poseidonios kann, wie in der Zonenlehre und so manchen anderen Dingen, so auch mit seiner Planetenliste seinen eigenen Weg gegangen sein. Daß er nicht durchdrang, ist kein Grund dagegen. Die Schule, Kleomedes, usw.

qui immenso mundo tam longe lateque colluceat.

2. et is eius tactus est, non ut tepefaciat solum, sed etiam saepe comburat.

2. *ἔπειτα, ὅτι οὕτω διακαίει τὴν γῆν, ὡς ἔνια μέρη αὐτῆς ὑπὸ φλογμοῦ ἀοίκητα εἶναι.*

Vielleicht war der Umfang des Zitats aus Poseidonios selbst nicht ohne weiteres ersichtlich. Ein *γάρ* in der Anknüpfung z. B. konnte in die Irre führen. Eine ähnliche Verwechslung liegt in de fato vor, wo auch der Schluß, den Poseidonios aus dem Hippokratischen 'Fall' gezogen hatte, irrtümlicherweise dem Hippokrates selbst zugeschrieben wird (s. Kap. über Mantik). — Ueber Licht und Wärme vgl. P. S. 228.

hat, auch wo sie ihm gefolgt ist, das von ihrer Norm Abweichende ausgemerzt. Die Frage, weshalb sollte Poseidonios von Panaitios abgewichen sein, ersetzt kein Argument. Die Planetenliste in de nat. deor. Poseidonios deshalb abstreiten, weil sie von Kleomedes (S. 30) abweiche, heißt alles auf den Kopf stellen (Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb S. 34). Was müßte ihm, nach dieser Konsequenz, nicht alles abgestritten werden! Dinge, die am sichersten für ihn gezeugt sind![1]

Nun begegnet uns dieselbe Liste (Merkur Venus) bei Aëtius S. 363 Diels Doxogr. Auch hier steht sie, wie bei Cicero, verbunden mit dem kosmologisch-astronomischen Problem des großen Jahres. Ja, der Schluß: *γίγνεσθαι δὲ τὸν λεγόμενον μέγαν ἐνιαυτόν, ὅταν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἀφ' ὧν ἤρξαντο τῆς κινήσεως ἀφίκωνται τόπους*, scheint sich mit dem Schluß bei Cicero fast wörtlich zu berühren: cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparationem confectis omnium spatiis est facta conversio. Von der 'Kontroverse' der Errechnung — magna quaestio est — zeugt eben noch der doxographische Abriß bei Aëtius. Stoisch ist die ganze Tradition, wie auch die Rolle des Diogenes beweist. Diese Planetenliste und dies kosmologische Problem sind eine und dieselbe Überlieferung. Man darf die Liste nicht als Einschiebsel entfernen. Daß man auch die Art der Überlieferung, Sinn und Umgebung in Betracht ziehe, wo man ein Material zu sichten sucht, ist eine Forderung, die auch im Philosophiegeschichtlichen erhoben werden muß, wie sie im

[1] Ein Beispiel aus Bousset selbst (S. 33): „Nach Kleomedes (p. 28, 18—22) dachte sich Poseidonios die Fixsterne am höchsten Himmel befestigt und mit diesen in einer Bewegung herumgeführt. Cicero aber sagt in dem angezogenen Zusammenhang (II 54) ausdrücklich: nec habent aetherios cursus neque caelo inhaerentes“ usw. Also dasselbe Verhältnis wie bei der Planetenliste, auf dieselbe Weise auf den Kopf gestellt. Wo Poseidonios seinen eigenen Weg gegangen ist, wird die Vulgata substituiert. Ja, wäre Kleomedes von der Vulgata abgewichen!

mythographischen, im glossographischen Problemkreis usw. anerkannt ist.

Philo hat eine doppelte Planetenliste, je nach der Beschaffenheit des Themas, das er anschlägt, bald die heterodoxe (Merkur Venus), bald die 'kanonische' (Venus Merkur). Die heterodoxe (oder Poseidonische), sofern er die providentielle Ordnung der Planeten darstellt oder nach der Reihe sie beschreibt, wie sie von beiden Seiten zu je dreien sich um die Sonne, ihre Mitte, scharen. Daß nicht nur dieselbe Reihenfolge, sondern auch dasselbe Thema letzthin wie bei Cicero zugrunde liegt, ergibt vor allem der Zusammenhang de providentia II 69.[1] Freilich, was bei Cicero behauptet wird, wird hier geleugnet, aber so naiv, da es der Gegner tut, daß aus der Leugnung die Behauptung sich von selbst ergibt: Der Himmel, sagst du, sei von Unordnung und Irrtum frei? Wo ist der Irrtum sichtbarer als dort? Dies Sternenheer, wie soll es geordnet sein? Gibt es eine Ordnung in der Unermeßlichkeit? Und welcher Mangel erst bei den Planeten! Wie könnte die Sieben gegen eine solche Schar der Fixsterne das 'Gleichgewicht' behaupten?[2] Und wie groß ist erst ihr Widerstreit untereinander! Hierauf folgt die Liste. Welcher Unterschied der Zeiten und Bewegungen!

Dieselbe Liste wiederholt sich in der Interpretation des siebenarmigen Leuchters quis rer. div. heres 221 ff. Von der Ordnung wird auch hier gehandelt. Doch hier tritt die Sonne, alles übrige beherrschend, in die Mitte: in der Mitte der Planeten hat sie ihre Bahn, um ihres Vorrangs, ihrer Größe und des Segens willen, den sie allem auf der Erde spendet. Im Auszug dasselbe

[1] Daß in de providentia Poseidonische Gedanken nachklingen, ergibt sich aus der S. 127 angemerkten Stelle über die Wirkungen des Mondes.

[2] aequipondio possunt esse. Die Vermutung, daß die Lehre von dem 'Gleichgewicht' zwischen der Wucht des Fixsternhimmels und den Bahnen der Planeten Poseidonisch sei, habe ich P. S. 207 geäußert.

quaest. in exod. II 75, desgleichen Vita Mosis II 103: *ὁ γὰρ ἥλιος . . . μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑπ᾽ αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς ὄργανον*; vgl. Kleomedes S. 156 Z.; P. S. 206.

Mit der Planetenliste ändert sich das Thema in de Cherubim 22 ff. Die beiden Cherubim bedeuten die Fixsternsphäre und die Planetensphären. Die Fixsternsphäre dreht sich von Osten nach Westen, die Planetensphären haben eine doppelte Bewegung, zugleich die der Fixsterne, zugleich eine entgegengesetzte, eine 'freiwillige' und eine 'gezwungene'. Ihre 'unfreiwillige' Bewegung ist ihr täglicher Lauf von Osten nach Westen, ihre 'eigentümliche' (*οἰκεία*) ihr Vorrücken von Westen nach Osten. Dies ist auch die Ursache ihrer Perioden; Sonne, Venus und Merkur bewegen sich in gleichen Zeiten, in ungleichen, jedoch 'analogen', die drei übrigen. Darunter steckt, wenn wir die Platon-Imitation, den Hymnenton, das *ὕψος* in der Durchführung der Deutung abziehen, eine Lehre, die einem stets auch in den Kompendien wiederkehrenden Kapitel wie ein Ei dem anderen gleicht; vgl. Achill S. 45, 55 Maass; Schol. in Arat. 457 und die P. S. 203 angeführten Stellen. Denn von dem Unterschied der Terminologie in der Bezeichnung der Planetenbewegung (*ἴδιος, προαιρετικός*, bei Philo gewählt *ἐθελούσιος* usw.) dürfen wir absehen. Der Zusammenhang, worauf die zweite Liste Philos angewandt wird — nicht durch Philo erst, sondern bereits in seiner Quelle —, ist schulmäßig-astronomisch, nicht, wie in den anderen Fällen, philosophisch-theologisch.

Also haben wir zu scheiden: 1. eine Überlieferung der astronomischen Kompendien. Sie tradieren die 'kanonische' Planetenliste, Kleomedes, wie Achill, wie Geminus, wie Theon, Censorin und wie sie alle heißen. Denn Kompendium heißt nichts anderes als Schule. Dieser

Liste folgt Philo in de Cherubim, folgt Cicero im Somnium Scipionis,[1] folgt bereits Panaitios im Streit mit den Astrologen. 2. Durch die Art der Überlieferung hiervon geschieden, eine — wenn dies Wort erlaubt ist — physikalisch-theologische Planetenliste; physikalisch-theologisch, sofern sie zugleich mit solcher Art Gedanken und Problemen überliefert wird. Sie hört zu wirken auf, wo diese Art der Überlieferung aufhört. Sie tradiert sich nicht schulmäßig, sondern nur mit solchen Themen und Problemen, immer im Zusammenhang mit Poseidonischen Gedanken. So erscheint sie in de nat. deor., bei Philo, bei Aëtius.[2] Kann ein Zweifel sein, welche der beiden Listen man für Poseidonisch halten soll? Ist es erlaubt, eine Kompendientradition, nur weil ihr Kleomedes, als das Schulbuch, das er nun einmal zu

[1] Auch im Somnium Scipionis handelt es sich um ein Stück Himmelsbeschreibung, das, von einigen Hinzufügungen abgesehen, von einem astronomischen Kompendium sich nicht allzuweit entfernt. (Ich rede hier nicht vom Gehalt, sondern vom Stoff.) Ein philosophischer Gedanke, wie Erhaltung, Ordnung, Rationalität, Geist und Bewegung usw., fehlt.

[2] Daß dieselbe Liste bei Manilius I 811 stände, ist ein Irrtum Boussets: Mercurius Venerem inter agit Lunamque locatus. Auch ist es keineswegs gesichert, daß dieselbe Reihe bei Achilles Kap. 17 S. 43 M. als 'ägyptische' erscheine. Das Kapitel vergleicht die hellenischen mit den ägyptischen Planetennamen. Durchgezählt wird in der alten, griechischen (Platonischen) Reihenfolge: 1 Saturn 2 Jupiter 3 Mars 4 Merkur 5 Venus 6 Sonne 7 Mond. 5 ist zur Hälfte in einer Lücke ausgefallen. 6 lautet: *τέταρτος δὲ ὁ ἥλιος κατ' Αἰγυπτίους, ἕκτος δὲ καθ' Ἕλληνας.* Sollen wir daraus schließen, daß mit dieser Veränderung im übrigen die gleiche Reihenfolge die ägyptische Planetenordnung darstelle? Aber zu 4 wird bemerkt: *δεδόσθω γὰρ νῦν τέταρτον αὐτὸν εἶναι. εἴρηται γὰρ ὅτι διαφωνία πολλὴ περὶ τῶν ἀστέρων Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης καὶ ἡλίου.* Für die ägyptische Liste ergibt sich daraus nichts; ob Venus vor Merkur stand oder umgekehrt, bleibt ungewiß. Man hätte, sollten beide Listen miteinander verglichen werden, zu erwarten: *πέμπτος δὲ κατ' Αἰγυπτίους.* In dem vorhergehenden Abschnitt aber, auf den hingewiesen wird, fehlt unter aller Diskrepanz der Listen gerade diese, die man als 'ägyptische' betrachten möchte. Und, wie Bousset S. 35 selbst bemerkt, ist mit der gleichen (ägyptischen) Namenstradition an parallelen Stellen wieder die andere, die 'kanonische' Planetenliste verbunden.

sein beansprucht, folgt, gegen die Einsichten aus Ciceros Gedankengängen auszuspielen? Nehme man das Umgekehrte an: wie wird man es in aller Welt erklären?

Es kommt alles überein. Die heterodoxe Liste in de nat. deor. ist die Poseidonische! Wenn das Somnium Scipionis der 'kanonischen' Liste folgt, so ist auch das ein Grund, weshalb sein Weltbild für das Poseidonische Problem nicht in Betracht kommt.

Es wird nicht überflüssig sein, den Ursprung dieses Stückes auch noch von einer anderen Seite darzutun. Oft lehren uns bei Cicero die Widerlegungen, was die dogmatischen Partien verschweigen. Gegen die Folgerungen aus der Regelmäßigkeit der kosmischen Bewegungen wendet sich Cicero II 9, 24: solche Regelmäßigkeit sei nicht auf Gott zurückzuführen, sondern auf die Natur. Denn was ist regelmäßiger als der Euripus? Als die Strömungen in der Sizilischen Meeresenge? Als die Gezeiten des Ozeans? Soll jede Regel göttlich sein, so wären auch die periodischen Fieber göttlich. Es wäre eure Aufgabe, die Regelmäßigkeiten zu erklären, doch statt dessen nehmt ihr eure Zuflucht, da ihr dies nicht könnt, zu Gott.

Quodsi mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabilis in deorum numero reponebas, quarum te cursus aequabiles aeternique delectabant: nec mehercule iniuria, sunt enim admirabili incredibilique constantia. sed non omnia, Balbe, quae cursus certos et constantis habent, ea deo potius tribuenda sunt quam naturae. quid Chalcidico Euripo in motu identidem reciprocando putas fieri posse constantius? quid freto Siciliensi? quid Oceani fervore illis in locis, 'Europam Libyamque rapax ubi dividit unda'? quid? aestus maritimi, vel Hispanienses vel Britannici, eorumque certis temporibus vel accessus vel recessus sine deo

fieri non possunt? vide, quaeso, si omnis motus omniaque, quae certis temporibus ordinem suum conservant, divina dicimus, ne tertianas quoque febris et quartanas divinas esse dicendum sit, quarum reversione et motu quid potest esse constantius? sed omnium talium rerum ratio reddenda est. quod vos cum facere non potestis, tamquam in aram confugitis ad deum.

Die Tatsache der Regelmäßigkeit, das physikalische Problem, das diese Tatsache in sich beschließt, wird also anerkannt, bestritten werden nur die Folgerungen, die man daraus für die Theologie gezogen hatte. Nun ist dies dieselbe Art, auf die Cicero auch der Konsequenzen aus der Lehre von der Sympathie, die er bei Poseidonios vorfand, Herr zu werden sucht (II 12, 28):

Itaque illa mihi placebat oratio de convenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuata conspirare dicebas (= *συγγένεια, σύμπνοια*). illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur. illa vero cohaeret et permanet[1] naturae viribus, non deorum; estque in ea iste quasi consensus, quam *συμπάθειαν* Graeci vocant, sed ea quo sua sponte maior est, eo minus divina ratione fieri existimanda est.

D. h. die Sympathie ist sicher eine höchst bedeutsame Naturerscheinung, jedoch haben wir sie lediglich als solche hinzunehmen; Schlüsse auf die Gottheit sind uns nicht erlaubt. Ebenso de div. II 14, 33: ut enim sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo: ... demus hoc, nihil enim huic disputationi adversatur. Folglich stellte sich ihm die Regelmäßigkeit der kosmischen Bewegungen nicht anders dar als die Erschei-

[1] Daß der 'Zusammenhang' der Natur (mundi continuata natura est) und die 'Erhaltung' der Natur (mundum quam aptissimum esse ad permanendum) einem und demselben Systeme angehören, kann man auch aus dieser Stelle schließen (wenn man denn für alles andere blind ist).

nungen der Sympathie; die Sympathie hängt mit der Regelmäßigkeit dieser Bewegungen selbst auf das innigste zusammen. Sind doch die Gezeiten selbst nichts anderes als ein Ausfluß dieser Regelmäßigkeit des Himmels! *Τὴν τοῦ Ὠκεανοῦ κίνησιν ὑπέχειν ἀστροειδῆ περίοδον* (P. S. 122)! Poseidonios hatte selbst Euripus und Sizilische Meerengen mit den Gezeiten des Ozeans verglichen (P. S. 173, Priscianus Lydus, Solutiones ad Chosroen S. 70 Bywater usw.). Cicero hat seine eigene Widerlegung in der Götterlehre (II 24) ebenso mit Beispielen aus Poseidonios selbst bereichert, wie im zweiten Buche de divinatione 14, 33: multa enim Stoici colligunt usw. Ja, daß Poseidonios nicht davor zurückgeschreckt ist, für die Sympathie des Weltganzen sich gerade auch auf das, was Cicero unglaublich findet, zu berufen, auf die Krankheiten und ihre kosmischen Beziehungen, lehrt de div. II 142: Etenim ... quae est continuatio coniunctioque naturae, quam, ut dixi, vocant *συμπάθειαν*, eius modi, ut thensaurus ex ovo intellegi debeat? Nam medici ex quibusdam rebus ei advenientis et crescentis morbos intellegunt ... video sympathiam usw. Folglich sind die Einwände, die Cicero zu machen glaubt, in Wahrheit nichts, was nicht auch Poseidonios selber sich gesagt hätte: er suchte den kosmischen Zusammenhang als Sympathie in einer Tiefe zu erfassen, von der Cicero wenig verspürt hat und noch weniger hat auseinandersetzen mögen. Denn wie hätte der, der alle Bewegung, ja alles Geschehen in der Welt als Sympathie sich dergestalt bewiesen hatte, der mit seiner eigenen 'Sympathie' den Kosmos dergestalt durchdrungen hatte, mit der physikalischen Erklärung sich begnügen sollen, ohne auf die Gottheit fortzuschließen? Was blieb als die Ursache der Sympathie zuletzt denn übrig, wenn nicht die Lebendigkeit und Göttlichkeit des Kosmos?

3. DER WELTGOTT

1. Welterklärung oder Preis des Kosmos?

Mit den Fugen haben wir es bei Cicero noch immer nicht genau genug genommen. Eine Feinheit in der Unterscheidung, wie sie von dem Kunsthistoriker gefordert wird, weshalb soll sie dem Philologen unerreichbar sein? Aber wie weit sind wir davon entfernt!

Das große physiko-teleologische Fragment, das von der 'Erhaltung' handelt (45, 115—60, 150), setzt mit einem Übergang, d. h. mit einer Unterbrechung ein, und stellt sich dar als eine Art Exkurs zu dem Kapitel: admiratio caelestium rerum atque terrestrium (s. P. S. 219). Aber wie steht es mit dem Ende? Hier hat Cicero an dies Fragment ein anderes anderer Herkunft angenietet; angesetzt, als ob es ohne Unterbrechung weiterginge; wieder zeigt sich die Fuge erst bei genauerem Hinsehen, dann aber springt auch der Unterschied der beiden Fragmente in die Augen. Das teleologische Fragment schloß mit einer Betrachtung über Sprache und Hand. Das Werkzeug aller Werkzeuge, die Hand erst hat den Menschen zu allen Künsten fähig gemacht, nicht nur zu denen des Luxus sondern — hierauf liegt der Ton — auch zu den notwendigen, als Ackerbau, Hausbau, Weberei, Eisen- und Erzbearbeitung. Der Hand verdankt die Menschheit ihr geschütztes Dasein in Häusern und Städten — ihre 'Erhaltung'. An die Urgeschichte, an die Gefahren des Urzustands wird nur erinnert (P. S. 395 ff.), denn hier handelt es sich um die Hand, und zwar die Hand betrachtet als ein Mittel der Erhaltung:

Itaque ad pingendum fingendum, ad scalpendum, ad nervorum eliciendos sonos ad tibiarum apta manus est admotione digitorum. Atque haec oblectationis, illa necessitatis, cultus dico agrorum extructionesque tectorum, tegumenta corporum vel texta vel suta omnemque fa-

bricam aeris et ferri; ex quo intellegitur ad inventa animo percepta sensibus adhibitis opificum manibus omnia nos consecutos ut tecti ut vestiti ut salvi esse possemus (!), urbes muros domicilia delubra haberemus.

Nun aber folgt ein Stück, in dem, was damit abgetan scheint, neu erörtert wird: zum zweitenmal liest man vom Ackerbau, zum zweitenmal von der Metallbearbeitung, doch weder von der Hand noch von der Erhaltung durch die Hand ist mehr die Rede. Von was ist die Rede? Seltsam, daß man zweifeln konnte; mit aller Deutlichkeit sagt es der Schluß (61, 153): Quibus rebus expositis satis docuisse videor hominis natura quanto omnis anteiret animantes! Der Mensch in seiner Überlegenheit, in seiner Herrschaft über alle anderen Geschöpfe, er, der alles in seinen Gebrauch nimmt, der die Frucht der Felder für sich sammelt, der die Kraft der Tiere seinen Zwecken dienstbar macht, der dem Erdinnern seine verborgenen Schätze entlockt, der wie die Metalle so das Holz der Bäume für seinen Bedarf verwendet, der über Wetter und Winde gebietet, der über Wasser und Land verfügt, der Mensch, Herr der Natur, und mehr als das, der Mensch, das Wesen, dessen Vernunft allein bis in den Himmel dringt, das einzige von allen, das die Götter erkennt, das aus dieser Erkenntnis seine Tugenden empfängt, das bis auf die Unsterblichkeit den Göttern schon im Erdenleben gleicht:[1]

[1] Rätselhaft blieb mir bei Pohlenz, GGA. 1922 S. 168 die Bemerkung: „Aber in 153 finden wir den Satz, daß dem Menschen zur Seligkeit die Unsterblichkeit fehle. Das konnte Poseidonios nicht sagen, um so eher sein Lehrer Panaitios." Da steht: die vita beata, also die irdische Glückseligkeit, sei par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad beate vivendum pertinet, cedens caelestibus. Ueber ein Leben nach dem Tode, ob etwa der Mensch in seinem sterblichen Körper eine unsterbliche Seele oder ein unsterbliches Seelenteil enthalte, darüber wird hier nichts ausgemacht. Als Weltbewohner, also Gebieter der Erde, ja als *ζῷον* überhaupt ist der Mensch ein *θνητὸν ζῷον*. Der Sinn ist außerdem: der Mensch in seiner Vollendung auf Erden ist so gut wie götter-

das ist der Gegenstand dieser Betrachtung. Dahin weist von Anfang an das stark betonte 'wir', das anaphorisch wiederholte 'nos': welches Geschöpf kann mit dem Menschen sich vergleichen? Aber was hat das mit der Hand, mit der Erhaltung, was hat das mit der Natur, was mit Teleologie zu schaffen? Je mehr Cicero die Fuge zu verdecken sucht, desto unmöglicher wird die Verbindung. Hier wie in dem ähnlichen Fall in 33, 83 klingt zweimal zwar das Frühere noch nach: 'id est manibus', 'manu quaesita' — Mittel und 'Technik' sind dieselben —, aber die Zusätze verraten sich von selbst; sie sind sinnwidrig und durch keinerlei Vernunft zu retten:

Iam vero operibus hominum [id est manibus][1] cibi etiam varietas invenitur et copia. nam et agri multa efferunt [manu quaesita],[2] quae vel statim consumantur vel mandentur condita vetustati, et praeterea vescimur bestiis et terrenis et aquatilibus et volantibus partim capiendo partim alendo. Efficimus etiam domitu nostro quadripedum vectiones, quorum celeritas atque vis nobis ipsis adfert vim et celeritatem. nos onera quibusdam bestiis, nos iuga inponimus; nos elephantorum acutissimis sensibus, nos sagacitate canum ad utilitatem nostram abutimur; nos e terrae cavernis ferrum elicimus rem ad colendos agros necessariam, nos aeris argenti auri venas penitus abditas invenimus et ad usum aptas et ad

gleich; nicht daß dem Menschen etwas fehle, und gar etwas so Wichtiges für seine Seligkeit fehle wie die Unsterblickeit.

[1] operibus hominum kann hier nichts anderes heißen als 99: quorumque (hominum) operibus agri insulae litoraque collucent distincta tectis et urbibus. Der Zusatz zu operibus: 'dies aber sind die Hände', ist hier ebenso gezwungen, wie er dort unmöglich wäre.

[2] Die Antithese ist: Sowohl der Pflanzenwuchs des Bodens beut uns vielerlei als auch die Tierwelt. 'Manu quaesita' ist sinnwidrig. Oder soll es heißen: auch von den Tieren nähren wir uns durch unsere Hände? Aber weshalb nicht auch durch unseren Mund? Wir fangen die Tiere allenfalls noch mit der Hand, aber wir füttern sie nicht mit der Hand; wenn das Vieh auf die Weide geht, so hat die Hand dabei nichts mehr zu suchen.

ornatum decoras. Arborum autem confectione omnique materia et culta et silvestri partim ad calficiendum corpus igni adhibito et ad mitigandum cibum utimur, partim ad aedificandum, ut tectis saepti frigora caloresque pellamus; magnos vero usus adfert ad navigia facienda, quorum cursibus suppeditantur omnes undique ad vitam copiae; quasque res violentissimas natura genuit, earum moderationem nos soli habemus, maris atque ventorum, propter nauticarum rerum scientiam, plurimisque maritimis rebus fruimur atque utimur. Terrenorum item commodorum omnis est in homine dominatus: nos campis nos montibus fruimur, nostri sunt amnes nostri lacus, nos fruges serimus nos arbores; nos aquarum inductionibus terris fecunditates damus, nos flumina arcemus derigimus avertimus; nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur.[1]

Das sind nichts anderes als die laudes hominis, die ähnlich etwa bei Nemesius wiederkehren (S. 64 Matthaei):[2] *τίς δ' ἂν ἐξειπεῖν δύναιτο τὰ τούτου τοῦ ζῴου πλεονεκτήματα; πελάγη διαβαίνει, οὐρανὸν ἐμβατεύει τῇ θεωρίᾳ, ἀστέρων κίνησιν καὶ διαστήματα καὶ μέτρα κατανοεῖ, γῆν καρποῦται καὶ θάλατταν, θηρίων καὶ κητῶν καταφρονεῖ.* Auch hier fehlt nicht zum Schluß die Gotteserkenntnis, Tugend und Glückseligkeit, denn daß sie bei Nemesios leicht ins Christliche gefärbt sind, ändert nichts im Wesen. Dieser 'Preis des Menschen' hat etwas von einem Topos.[3] Daß die soviel strenger philosophische Betrach-

[1] Ich habe P. S. 259 durch diesen Satz mich irre führen lassen. Aber es heißt: 'durch unserer Hände Werk', 'durch unsere eigene Kunst', 'durch unser Schaffen'; nostris ist Anapher. Es handelt sich auch hier um die Bevorzugung, das *πλεονέκτημα* des Menschen, nicht um die Zweckdienlichkeit der Hand. Aber möglich ist, daß zu der zugespitzten Formulierung eine Poseidonische Sentenz mit beigetragen hat.

[2] Vgl. W. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 134.

[3] Derselbe Topos bei Plutarch de fortuna 3, und endlich in den

tung über Geist und Hand und ihre Zweckbeziehung damit nichts zu tun hat, wird zumal ersichtlich, wenn man den Versuch macht, sie den laudes des Nemesios einzugliedern.

Nun hat man gefragt: weshalb sollte nicht auch eine teleologische Betrachtung damit haben schließen können? Aber dieser Abschluß ist unmöglich, schon aus äußeren Gründen. Hätte dergleichen in der Quelle sich gefunden, so wäre ein Übergang zu erwarten: von der Erhaltung zu der Herrlichkeit des Menschen. Statt dessen wird der Übergang vertuscht, die Fuge überstrichen. Man soll nichts merken; es wird kontaminiert, nicht disponiert. Daß in der Vorlage auf das Kapitel von der Erhaltung gänzlich anderes folgte, kann nach Cicero II 58 kein Zweifel sein (P. S. 221): primum ut mundus quam aptissimus sit at permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxume autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Wo bleibt der Übergang?

Man hat also den Lobpreis von dem teleologischen Fragment zu trennen.[1] Zu den äußeren Gründen kommen die inneren: er ist preisend, wo das andere charakterisierend ist; er weiß nichts von der philosophischen Bindung, der das andere sich hingibt; er erbaut, erhebt; er trennt den Menschen von der Natur, in die das andere ihn hineinverflicht; er ignoriert den Urzustand, auf den

Tuskulanen I 28, 69: tum multitudinem pecudum partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad vehendum, partim ad corpora vestienda, hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem, atque hominis utilitati agros omnis et maria parentia ... Aber hier rückt die Verfasserfrage in zu bedrohliche Nähe. Brechen wir ab. Man findet sie im entgegengesetzten Sinn beantwortet bei Norden, Agnostos Theos S. 25 f.

[1] Pohlenz, GGA. 1922 S. 168 meint, ich hätte durch meine Scheidung (P. S. 260 f.) 'dem ganzen Abschnitt den Kopf abgeschlagen'. Einen Kopf auch einmal abzuschlagen, hat man wohl ein Recht, wenn es ein aufgesetzter Kopf ist. Zu argumentieren: 'Kann damit ein Stoiker schließen?', ist ein Widerspruch in sich, wo es sich um die Aussonderung ursprünglicher Bestandteile handelt.

das andere hinweist; und er schließt die Augen, wo das andere sie aufschlägt.

Wieder zwei Quellen! Und es sind dieselben beiden, die wir allenthalben unterscheiden konnten. Wo war von dem Vorrange des Menschen schon die Rede? Inmitten des teleologischen Fragments hieß es in einer Einsprengung (56, 140): Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur quantae res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint. Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium. quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. D. h. der Mensch ist das Geschöpf, das, obwohl erdgeboren, wie die anderen Geschöpfe, einzig und allein dazu geschaffen ist, den Himmel zu beschauen, das nicht dazu da ist, die Welt nur zu bewohnen: non ut incolae atque habitatores —, sondern zur Erkenntnis Gottes zu gelangen durch das Himmelsschauspiel, das für keinen anderen Zuschauer als ihn allein gemacht ist. Der Kosmos als ein *θέατρον* ist der bekannte Topos.[1] Hier wie in dem eben ausgesonderten Fragment erscheint die Gotteserkenntnis als die Aufgabe des Menschen; als ein *πλεονέκτημα* des Menschen vor den anderen Kreaturen auch de leg. I 24 (aus Antiochos): nullum est animal praeter hominem, quod habeat notiam aliquam dei. Daß die Stelle innerhalb der Teleologie eine Enklave ist, ist P. S. 260 ausgesprochen. Zur Begründung sei hinzugefügt:

Auf primum müßten weitere Ausführungen folgen, zumal nachdem angekündigt ist: adiungi multa possunt. Aber es folgt: sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios

[1] Stellen z. B. bei Jaeger, Nemesius von Emesa S. 139.

et facti et conlocati sunt. Ist dies die versprochene Ausführung? Wenn hier die Anordnung der Sinneswerkzeuge im ragenden Haupte ad usus necessarios betrachtet wird, so ist das nicht ein zweiter Punkt nach einem ersten, sondern noch einmal dasselbe unter einem anderen Gesichtspunkt. Das primum steht ohne Bezug. Ferner gehört die Anordnung der Sinneswerkzeuge zusammen mit der Anordnung der Adern, Knochen, Nerven: die Knochen inmitten des Leibes, die Nerven und Sehnen durch und über den ganzen Leib hin ausgedehnt, die Sinneswerkzeuge im Haupte vereinigt. Der Zusammenhang ergibt sich, wenn wir die Enklave streichen: quid dicam de ossibus quae subiecta corpori mirabiles commissuras habent? huc adde nervos a quibus artus continentur eorumque inplicationem corpore toto pertinentem, qui sicut venae et arteriae a corde tractae et profectae in corpus omne ducuntur. Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios (1.) et facti (2.) et collocati sunt. Behandelt wird sodann 1. die collocatio, 2. die Einrichtung (facti) der Sinneswerkzeuge. Daß die Enklave sich dem Anordnungsprinzip nicht fügt, daß die Aufrichtung der Gestalt, wo von den einzelnen Organen, daß der Blick in den Himmel, wo von der organischen Zweckmäßigkeit — usus necessarios —, daß die Erkenntnis Gottes, wo von dem Zwecke der Erhaltung die Rede ist, unmöglich sich an ihrem Ort befinden können, muß der Eindruck eines jeden sein, der noch zu fragen fähig ist, worum es sich denn handle. Müßte z. B. der Gotteserkenntnis nicht viel eher bei dem Geiste gedacht werden, wenn es denn überhaupt auf dieses Thema abgesehen wäre? Die Enklave ist ein Nachtrag zu dem, was da über Knochen, Muskeln, Glieder, allerdings bei Cicero nur andeutend, bemerkt worden: adiungi multa possunt.

Seinem Inhalt nach gehört nun aber dieser Nachtrag auf das engste mit den 'laudes hominis' zusammen; er ist wie der Anfang, jedenfalls ein Stück desselben Preises, dessen Schluß wir in c. 60 fanden. Also läuft die Quelle mit den 'laudes hominis' und die des teleologischen Fragments einander parallel: Cicero schöpft abwechselnd aus beiden; wenn er in der Regel Stücke aus der zweiten in die erste einträgt, so ergibt sich auch einmal das Umgekehrte.

Nachdem es geglückt ist, Schluß und Anfang eines und desselben Abschnitts, der besagten laudes hominis, zu fassen, zeigt sich, daß auch ein Stück aus der Mitte, wieder eingesprengt inmitten der teleologischen Betrachtung, sich erhalten hat — in dem Kapitel über den Reichtum und die Vorzüge der menschlichen Sinneserkenntnis gegenüber der tierischen (c. 58). Doch müssen wir wieder von der Umgebung, von der teleologischen Betrachtung ausgehen. Sinnesorgane und Sinneswahrnehmungen stehen in dieser Betrachtung voneinander getrennt, die ersteren in c. 56—57, die letzteren zusammen mit der Vernunfterkenntnis in c. 59. Es versteht sich, daß dabei die Vernunfterkenntnis mit ihren Verrichtungen den Vortritt hat, daß ihr die Sinneserkenntnis folgt, und daß aus beider Vereinigung die menschlichen Begabungen und Künste sich ergeben: quanta vero illa sunt, quae vos Academici infirmatis et tollitis, quod et sensibus et animo ea quae extra sunt percipimus atque conprehendimus, ex quibus conlatis inter se et conparatis artes quoque efficimus, partim ad usum vitae partim ad oblectationem necessarias. Geist und Sinne — aber da fehlt noch eins im Dreiverein, die Hand! Die Zweckbeziehung zwischen Hand und Geist erst hat die Menschheit aus den Gefahren des Urzustandes gerettet, dank der Erfindung der notwendigen Künste. Daher heißt es 150, rückblickend auf 148: ex quo intellegitur ad inventa a n i m o, percepta s e n s i b u s

adhibitis opificum manibus omnia nos consecutos ut... salvi esse possemus. Geist und Sinne, Hand und Künste also stehen in der teleologischen Betrachtung zueinander in der allerinnigsten Beziehung; daß ein großes Vorbild, Demokrits Mikros Diakosmos, hier nachgewirkt hat, zeigt ein Satz des Hekataios von Abdera im Exzerpte Diodors I, 89: *καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.*[1] Poseidonios — um einmal statt Cicero die Quelle einzuführen — überträgt die Demokriteische *διδάσκαλος*-Rolle von der *χρεία* auf die *φύσις* oder *πρόνοια*; vgl. Diodor I 50, 7 (in der Beschreibung Arabiens, P. S. 131): *ἀγαθὴ γὰρ ἡ φύσις διδάσκαλος ἅπασι τοῖς ζώοις πρὸς διατήρησιν. . . .*

Nun aber geht bei Cicero dieser Entwicklung ein Kapitel (58) voraus, das gleichfalls von der Sinneserkenntnis, gleichfalls von den Künsten, die der Sinneserkenntnis unterstellt sind, handelt, doch in einem Sinn, wie er verschiedener kaum sein könnte. Auch hier hat nur ein äußerer Parallelismus die Einfügung in das teleologische Fragment veranlaßt: kein Sinn, in dem nicht der Mensch das Tier bei weitem überträfe: omnesque sensus hominum multo antecellunt sensibus bestiarum. Wieviel feiner ist sein Auge in der Unterscheidung aller Augenkünste, Malerei, Bildhauerei, Goldschmiedekunst, nicht minder in der Unterscheidung der Gebärde und Bewegung — offenbar zumal bei der Betrachtung mimischer und pantomimischer Vorstellungen —, ferner in der Schätzung aller Liebreize und Harmonien der Farben und Gestalten. Seine Augen erkennen allein das *πρέπον* — und noch Größeres: sie sehen die *ἤθη*, Tugenden und Laster, und die *πάθη*: den Zornigen und den Milden, den Frohen und

[1] Vgl. Hermes 47 (1912) S. 492 ff. Diels, Vorsokratiker, Nachträge II S. XII.

den Traurigen, den Tapferen und den Feigen, den Verwegenen und den Furchtsamen. Handelt das noch von der Erhaltung? Vielmehr von den vielerlei Materien und Genüssen, die sich nur dem Menschen darbieten und keinem anderen Geschöpf. Daher die Aufzählung: das alles fehlt dem Tier, denn dafür hat es kein iudicium. Und wie wunderbar erst sind die Wahrnehmungen des Ohrs! Das Ohr unterscheidet alle Mannigfaltigkeit der Töne, Intervalle, Arten des Gesanges, der Flöte und der Saiteninstrumente — im Genusse der Musik — und alle Modulationen, alle Intonationen bei der Rezitation, denn auch das alles vermag allein des Menschen Ohr zu unterscheiden: quae hominum solum auribus iudicantur. Groß ist auch, was dem Geruche, dem Geschmacke und dem Berührungssinne untersteht, ja man muß sagen, um auch diese Sinne durch Genuß zu 'fangen', sind der Künste mehr erfunden, als zu wünschen wäre, da nur zu bekannt ist, bis wohin die Kunst der Wohlgerüche, der Genüsse für den Gaumen und der körperlichen Reizungen geführt hat.[1]

Man braucht nur das Gesagte rein für sich und ohne was vorangeht, was folgt, zu betrachten, um gewahr zu werden, wie getrennt es vom Gedanken der 'Erhaltung' bleibt, wie eng es sich an § 140 und an § 151 f. anschließt, deren Absicht auch die seine ist, zu zeigen: hominis natura quanto omnes anteiret animantes. Freilich wird dadurch das erste der Fragmente (140) nicht unmittelbar dort fortgesetzt, wo es geschlossen hatte. Außer der Überlegenheit der Sinne gab es andere Überlegenheiten, deren zu gedenken war, gewiß genug.[2] Erhalten

[1] Aehnlich im letzten Teil, II 160: ex quibus tanta percipitur voluptas, est interdum Pronoea nostra Epicurea fuisse videatur. Wie denn überhaupt die Beziehungen zwischen diesem letzten Teil und dem vorletzten, wie er sich nach der Aussonderung des teleologischen Fragments darstellt, sehr eng sind. Die Uebereinstimmung erstreckt sich nicht nur auf den Scherz, der, wenigstens an dieser Stelle, Ciceronisch sein wird, sondern auf das, was ihn hervorruft.

[2] Vgl. z. B. die ähnliche Betrachtung in de leg. I 25 ff.

sind aus einer größeren Abhandlung ein paar Fragmente, deren Inhalt augenscheinlich dazu einlud, sie ergänzend in die teleologische Betrachtung über die Erhaltung einzufügen. Der Erfolg ist jedenfalls die Tatsache, die uns vor Augen liegt: daß, wie im ersten Teil des zweiten Buches zwei Quellen, eine syllogistische und eine physikalische (vgl. P. S. 125 f.), nebeneinander laufen, so zwei Quellen auch im zweiten Teil einander parallel einhergehen. Jene enthielt die Teleologie, diese den Hymnus auf die Herrlichkeit des Menschen, jene um zu zeigen, mundum quam aptissimum esse ad permanendum, diese um bewußt zu machen, hominis natura quanto omnes anteiret animantes. Sollten beide Quellenpaare, das im ersten und das im zweiten Teil benutzte, einander nicht berühren? Sollten, wenn nicht beide Paare, so doch einige der Quellen selber nicht als eine und dieselbe sich erweisen? Welche Unwahrscheinlichkeit, wenn Cicero vier Vorlagen zugleich kontaminiert hätte! Haben wir nicht bereits bemerkt, daß, wie Fragmente zweierlei Charakters, so auch zwei Dispositionen sich verschlangen? Die eine angekündigt, hervorgekehrt, die andere eingeschoben, mit verborgenen Fugen, nicht anders als bei der Abwechslung der beiderlei Fragmente? Sollten hier nicht Ansatzpunkte zu gewinnen sein? Ergibt sich nicht die Forderung, zu prüfen, was zueinander gehöre und was einander fremd sei?

Nun vergegenwärtige man sich: es ist dieselbe Vorlage, worauf die Kap. 30, 75—44, 115 zurückgehen, der Beweis: providentia deorum mundum administrari, mit seinen drei Unterteilen. Von dem letzten Unterteil — locus qui ducitur ex admiratione caelestium rerum atque terrestrium — wird, kurz bevor er recht beginnt, um der Polemik willen weniges vorweggenommen (91): Nunc autem mihi videntur ne suspicari quidem, quanta sit admirabilitas caelestium rerum atque terrestrium. So entsteht diese Doppelung:

91. Principio enim terra sita in media parte mundi circumfusa undique est hac animali spirabilique natura, cui nomen est aer ...

hunc rursus amplectitur inmensus aether, qui constat ex altissimis ignibus.

92. ex aethere igitur innumerabiles flammae siderum existunt, quorum est princeps sol omnia clarissima luce conlustrans, multis partibus maior atque amplior quam terra universa.

deinde reliqua sidera magnitudinibus inmensis.

98. Ac principio terra universa cernatur, locata in media sede mundi ... 101. Exinde mari finitumus aer ...

Restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus, qui idem aether vocatur ... in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos definiunt.

102. E quibus sol, cuius magnitudine multis partibus terra superatur, circa eam ipsam volvitur.

104. Sequitur stellarum inerrantium maxima multitudo.

Gleichwohl wäre es verkehrt, daraus auf einen Wechsel in der Vorlage zu schließen; auch ergeben, trotz der Übereinstimmung, die beiden Stücke keineswegs eine Dublette. Kurz hindeutend ist das erste: solchergestalt ist das Gebäude der Welt, das aus Atomen entstanden sein soll; ausführlich und nach rhetorischer Vorschrift angelegt das zweite (39, 98): licet iam oculis quodam modo contemplari ..., ähnlich wie im letzten Teil (64, 161): totam licet animis tamquam oculis lustrare terram mariaque omnia: cernes iam spatia frugifera atque inmensa camporum vestitusque densissimos montium, pecudum pastus, tum incredibili cursus maritimos celeritate. Hier erscheint, so unverhüllt fast wie bei Agatharchides, die Vorschrift der *ἐνάργεια*. Auch hier wird, wie nach der Anweisung bei Quintilian VIII 3, 61, das Ganze, res caelestes ac terrestres, denen die Bewunderung gilt, zerlegt: vestita floribus herbis arboribus frugibus ... adde huc fontium gelidas peremnitates, liquores perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum con-

cavas altitudines, saxorum asperitates, inpendentium montium altitudines inmensitatesque camporum. . . .[1]

Nun ist allerdings damit das Wesen dieser *ἔκφρασις* noch nicht bestimmt. Sie ist gewiß in ihrer Art ein Prachtstück. Die Natur, die sie vor Augen führt, ist die Natur, in der sich Cicero zu Hause fühlt — noch nicht die stille, einsame, sondern die bunte, mannigfaltige, die ihn ergötzt, die schöne Welt der Villen, Wandelgänge, Lusthäuser, der Ausblicke von Molen und Terrassen auf das Meer, der bunten Wechsel zwischen Häfen, Felsen, Tempelchen und Häuschen und der viehbelebten Flächen mit den Bergketten dahinter. Das ist die varietas der hellenistischen Landschaft, die wir aus den Wandgemälden von Pompeji und Herkulaneum kennen:[2] insatiabili varietate distinguitur; agri insulae litoraque collucent distincta tectis et urbibus; at vero quanta maris est pulchritudo, quae species universi, quae multitudo et varietas insularum, quae amoenitates orarum ac litorum. Gewiß, all das bei Cicero zu lesen bietet mehr Genuß, als wenn wir es in seiner Quelle läsen.[3] Aber etwas muß davon auch dort gestanden haben. Der Gedanke: ipsum autem mare sic terram appetens litoribus alludit, ut una ex duabus natura conflata videatur, sieht nach Überkommenem aus. Und in der Tat begegnen Variationen dieses

[1] Ein Mensch, der wirklich s i e h t, braucht diese Vorschrift nicht erst zu befolgen. — Auch Agatharchides befolgt die V o r s c h r i f t über das 'Pathos', weil er selbst keins hat (P. S. 23).

[2] Rostowzew, Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft, Röm. Mitt. 26; Vitruv VII 5 pinguntur enim portus promunturia litora flumina fontes euripi fana luci montes pecora pastores.

[3] Aehnliches in *π. κόσμου* Kap. 3: *ἑξῆς δὲ τῆς ἀερίου φύσεως γῆ τε καὶ θάλασσα ἐρήρεισται, φυτοῖς τε βρύουσα καὶ ζῴοις, πηγαῖς τε καὶ ποταμοῖς τοῖς μὲν ἀνὰ γῆν ἑλιττομένοις, τοῖς δὲ ἀνερευγομένοις εἰς θάλατταν. πεποίκιλται δὲ χλόαις μυρίαις, ὄρεσί τε ὑψηλοῖς, βαθυξύλοις τε δρυμοῖς καὶ πόλεσιν, ἃς τὸ σοφὸν ζῷον ἄνθρωπος ἱδρύσατο, νήσοις τε ἐναλίοις.* Das ist Topos. Wie viel lebendiger ist doch da Cicero! Nebenbei: ein Vorkommen in *π. κόσμου* bietet keinerlei Gewähr, daß etwas Poseidonisch ist.

Themas noch in späten Epigrammen: Anthol. Pal. IX 663—665.

Jedoch Philosophisches, wie wir es überall bei Poseidonios fanden, suchen wir vergebens.[1] Wer erkennt in dem, was da über die Luft, die Wolken, die Winde gesagt ist, den Meteorologen wieder? Exinde mari finitimus aër die et nocte distinguitur. Genug, es dient der admiratio.

Aber kann diese 'Bewunderung' so geschlossen haben? Nimmermehr: es fehlt der Mensch! Was soll das Schauspiel — quo spectaculo nihil potest admirabilius esse, nihil pulchrius (104) — ohne den, für den es da ist? Und wofür zumal — womit der Preis des Kosmos schloß — die Herrlichkeit des Himmels? Superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet! (140). Die Antwort steht in § 133: Sin quaeret quispiam cuiusnam causa tantarum rerum molitio facta sit — arborumne et herbarum, quae quamquam sine sensu sunt tamen a natura sustinentur: at id quidem absurdum est; an bestiarum? . . . ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo mundo sint omnia.[2]

Was nach dieser Überlegung als wahrscheinlich und einleuchtend zu betrachten ist — 'ita fit credibile' —, empfing seine Bestätigung durch die Betrachtung alles

[1] Da steht zwar, der Mond sei mehr denn einhalbmal so groß als die Erde (40,103), was ungefähr bei Kleomedes II 1,80 (S.146 Z.) wiederkehrt, wenn auch nur ungefähr: denn von dem Mehr weiß Kleomedes nichts, und wenn man die Kegelform der Erdschatten in Rechnung bringt, so wird der Mond noch kleiner (s. P. S. 198 und Rehm, Artikel Kleomedes bei P.-W.). Aber selbst gesetzt, das wäre eine Uebereinstimmnng, so hätte sie nichts zu bedeuten, denn die Schätzung der Mondgröße war verbreitet. Außerdem ist das nichts Philosophisches, sondern Sachlich-Materielles, und das hat keine Beweiskraft.

[2] Daß auch dies kleine Stück aus der Teleologie herausfällt, habe ich P. S. 221 bemerkt. Wenn der Gedanke in dem letzten Hauptteil wieder aufgenommen wird, so ist es mit noch manchen anderen Gedanken dieses Preises ganz dasselbe. Vgl. S. 150.

dessen, um weswillen, nach den Göttern, einzig und allein der Mensch, vor aller Kreatur, sich als den Zweck der Schöpfung anzusehen ein Recht habe: hominis natura quanto omnes anteiret animantes! Auf das Schauspiel folgte der Beschauer und Benutzer, auf den Preis des Kosmos der des Menschen (140): Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit. . . .

Und nun lese man den Preis des Kosmos, lese man den Preis des Menschen, den Preis seiner Sinne, seines Geistes, seiner Herrschaft über die Natur (§ 151 f.), und leugne, daß dies alles aus derselben Form geprägt sei, daß die Aufzählung der varietates, der Begriff von Herrlichkeit und Schönheit in dem ersten Stück genau dem zweiten Stück entspreche! Daß der Mensch, wie er im zweiten Stück gepriesen werde, die notwendige Ergänzung eben dieser admiratio vor der Welt sei, daß der Mittelpunkt der Welt, die so gepriesen werde, ein Begriff des Menschen von genau der gleichen Art sei, wie er in den laudes hominis erscheine! Herrlich erscheint der Mensch, herrlich der Kosmos. Aber der Mensch ist nicht ein Teil des Kosmos, sondern sein Beschauer; und der Kosmos nicht das All-Umfassende und alles Tragende, das In-und-außer-mir, das Wesen meiner selbst, darin ich mich erkenne, sondern eine Wohnstätte, und zwischen Mensch und Kosmos fehlt das innere Band.

Doch um auch den Schein jeder 'Gewaltsamkeit' zu meiden — Nehmen wir zunächst nur als wahrscheinlich, daß der Preis des Menschen (56, 140) ursprünglich dem Preis des Kosmos folgte — denn wie sollte nicht auch der Mensch den res caelestes atque terestres zugerechnet werden —: so wird das Wahrscheinliche unweigerlich gewiß, in Anbetracht der letzten Folgerung, worein der Preis des Menschen ausläuft (§ 153): ex quo debet intellegi nec figuram situmque membrorum nec ingenii mentisque vim talem effici potuisse fortuna! [Neben-

bei: auch diese Zweiteilung, Gestalt und Geist, verweist auf eine eigene Betrachtung menschlicher Vorzüglichkeiten, nicht auf jene Teleologie, die vielmehr disponiert ist nach: Ernährung (134), Atmung (136), Knochen, Nerven, Adern (139), Sinne (141), Geist (147), Sprache (148) und Hand (150); vom Vorrange der menschlichen Gestalt fing eben jenes kurze Stück zu handeln an, mit dem der Preis begann: quae (providentia) primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit ...] Was soll am Ende die Fortuna? was die Frage, ob all das ihr Werk sei? Das ist sichtlich ein Zurücklenken zu jener selben Abwehr Epikurs, die sich, wie durch die admiratio, so auch durch die anderen beiden Teile, die mit ihr ein Ganzes bilden, hinzog. Mit derselben Vorhaltung: wie soll das die Fortuna haben schaffen können, endete bereits der zweite (35, 88; 37, 93) wie der dritte Teil (44, 115) desselben Ganzen. Denn die Dreiteilung in: 1. prima pars quae ducitur ab ea ratione quae docet esse deos, 2. quae docet omnes res subiectas esse naturae sentienti, 3. locus qui ducitur ex admiratione caelestium rerum atque terrestrium, bildet, wie wir sahen, in der Tat ein Ganzes. Dadurch, daß der Preis des Menschen mit demselben Leitgedanken schließt, der durch die übrigen drei Teile sich hindurchzog, wird der Preis des Menschen mit dem Preis des Kosmos nun auch äußerlich verklammert. Und das Ganze, daß die Welt dem Regiment der Götter unterstellt sei (mundum a dis administrari), zeigt dieselbe Spitze, die es schon als Ganzes gegen Epikur gerichtet hält, nun auch in jedem seiner Teile.

Nun erinnern wir uns der Unterscheidung zwischen einer Haupt- und einer Nebendisposition. Der Hauptdisposition gehört der dritte Hauptteil an: mundum a dis administrari. Daß dies als ein Gegenüber zu dem vierten Hauptteil zu betrachten ist: consulere eos rebus

humanis, braucht nicht erst gesagt zu werden. Die Entsprechung beider Teile findet ihren Ausdruck auch in mancherlei Gedanken, die im dritten Teil vorweggenommen, erst im vierten recht erledigt werden. Also gehört mit diesem Hauptteil auch die admiratio caelestium rerum atque terrestrium samt den laudes hominis zur Hauptdisposition. Hingegen hat die teleologische Betrachtung über die Erhaltung daraus auszuscheiden, als die Ausführung des ersten Teils der Nebendisposition (in 58): das Werk der Vorsehung sei: primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum. Diese Nebendisposition ist ihrerseits nun wieder eingelegt, und zwar ist das, was sie umfängt, der zweite Hauptteil der Hauptdisposition, anfangend Kap. 17: restat ut qualis eorum (deorum) natura sit consideremus (s. S. 121).

Haupt- und Nebendisposition verhalten sich also zueinander wie Grundtext und Einlagen. Die Nebendisposition steht selbst in einer Einlage und findet wiederum in einer Einlage, in jener teleologischen Betrachtung, ihre Fortsetzung. Zur Hauptdisposition gehört die admiratio und der Preis des Menschen. Aber welche der beiden Dispostionen, oder was dasselbe ist, der beiden Quellen, ist von Poseidonios? Die Hauptdisposition? Nun aber ergab sich, daß im zweiten Teile derselben Hauptdisposition, in dem Beweis 'omnia subiecta esse naturae sentienti' wieder eine Einlage sich fand — das Stück über die Einheit und organische Struktur des Kosmos, das durch zwingende Parallelen, u. a. durch die Ähnlichkeit mit Kleomedes, sich als Poseidonisch auswies. Ist also etwas von Poseidonios, so auf keinen Fall die Hauptdisposition noch irgendetwas, was damit zusammenhängt. Dasselbe ergibt sich aus der Einlage des zweiten Teils, im Abschnitt über die Gestalt der Götter. Denn auch diese Einlage fand ihre Parallele wiederum bei Kleomedes, und zwar wieder nicht mit dem, was Kleomedes

an gemeiner Handbuchsweisheit führt, sondern mit eben jener eigentümlichen Betrachtungsweise, deren Ursprung nachgerade feststeht. Eine Einlage ist ferner die Entwicklung jener Wärmetheorie im ersten Teil, die von der Wärme in den Lebewesen auf die Wärme in den Elementen bis zur Wärme in den Gestirnen fortschließt. Eine Einlage ist endlich auch das kleine Sympathiefragment (§ 19), das gleichfalls Poseidonisch ist, und eine Einlage zuletzt das größte und bedeutendste, das Bruchstück über die Erhaltung. Doch davon sogleich.[1]

Folglich kann Poseidonios keinesfalls Hauptquelle sein; folglich auch nicht die Quelle für den Preis des Kosmos und den Hymnus auf den Menschen, ebensowenig für das Letterngleichnis und den Vergleich des Kosmos mit der Sphära des Archimedes. Mag das solchen, die in ihm den Hymniker, ja gar die Quelle aller philo-

[1] Die Poseidonische Betrachtung über die Schönheit der Welt ist ausgefallen. Es ist möglich, daß sich der Grundriß dieser Betrachtung bei Aëtius Plac. I 6 erhalten hat: *οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουργούσης.* Dies wird ausgeführt für das Himmelsgebäude, so wie mit dem Himmelsgebäude auch die Betrachtung der kosmischen Erhaltung begann: *καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ* (1.) *ἐκ τοῦ σχήματος* (2.) *καὶ ἐκ τοῦ χρώματος* (3.) *καὶ τοῦ μεγέθους* (4.) *καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.* Die Kategorien sind dieselben wie in Diodors Beschreibung von Arabien (s. P. S. 130 f.). Nun wird nach diesen das Himmelsgebäude betrachtet: (1.) *σφαιροειδὴς γὰρ ὁ κόσμος, ὃ πάντων σχημάτων πρωτεύει. μόνον γὰρ τοῦτο τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ὁμοιοῦται· περιφερὴς δὲ ὢν ἔχει τὰ μέρη* (die Himmelskörper) *περιφερῆ· διὰ τοῦτο γὰρ κατὰ τὸν Πλάτωνα* (Tim. p. 44 d f.) *ἐν τῇ κεφαλῇ τὸ ἱερώτατον συνέστηκε, νοῦς.* (2.) *καὶ τὸ χρῶμα δὲ καλόν. κυανώδει γὰρ κέχρωσται, ὅ πορφύρας μέν ἐστι μελάντερον, στίλβουσαν δὲ ἔχει τὴν ποιότητα· καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τῷ τῆς χροιᾶς συντόνῳ διακόπτων τηλικαύτην ἀέρος ἀπόστασιν ἐκ τοσούτων διαστημάτων θεωρεῖται.* (3.) *καὶ ἐκ τοῦ μεγέθους καλός. πάντων γὰρ τῶν ὁμογενῶν τὸ περιέχον καλὸν ὡς ζῷον καὶ δένδρον.* (4.) *ἐπιτελεῖ τὸ κάλλος τοῦ κόσμου καὶ αὐτὰ* [scripsi pro *ταῦτα*] *τὰ φαινόμενα* ... Daß dies von Poseidonios ist, ist um so möglicher, als dieser Abschnitt mit der Poseidonischen Gottesdefinition beginnt (Aëtius I 7, 19; s. unten S. 209). Doch hätten wir hiermit nur das Schema. Und was wüßten wir z. B. von der Beschreibung Arabiens, wenn wir nur ihr Schema hätten?

sophischen Hymnik zu erkennen glaubten, unbequem sein: eine Phantasie wird eine Analyse an Bequemlichkeit stets übertreffen.

Die 'Erhaltung der Natur' und die 'Bewunderung der Welt' sind zwei verschiedene Themen. Beide als dasselbe zu betrachten ist unmöglich. Gleichwohl werden beide nicht als Themen voneinander abgegrenzt, vielmehr nach Möglichkeit verschmolzen. Wenn an Stelle einer zu erwartenden Disposition die 'Kontamination' sich einstellt, so beweist das, daß zwei Vorlagen zugleich benutzt sind. Aber die Verschmelzung zweier Vorlagen ist wiederum nur möglich, wenn die Vorlagen einander irgendwie entsprechen oder zu entsprechen scheinen. In der Tat verlaufen beide Themen, so getrennt sie voneinander bleiben, in gewisser Weise doch einander parallel. Beide beginnen mit der Welt, um bei dem Menschen zu endigen; die Sphären der vier Elemente, die Gestirne in der oberen, das Lebendige in der unteren Weltregion, zuletzt der Mensch, und wiederum der Mensch zuerst nach seinem Körper, dann nach seinem Geist betrachtet, nach seiner Gestalt wie nach seinen Organen (und zumal denen der Sinneswahrnehmung), zuletzt der Mensch inmitten der Natur, die er durch seinen Geist sich dienstbar macht: wir finden in der Tat dieselbe oder vielmehr eine parallele Linienführung hier wie dort, in der 'Erhaltung der Natur' so gut wie in der 'Bewunderung der Welt'. Die Ähnlichkeit vereinigt. Ja, wir müssen sagen, ohne diese äußere Ähnlichkeit hätte ein solches Stück der Poseidonischen Theologie von Cicero kaum aufgenommen werden können, einfach deshalb nicht, weil es an Kraft gebrach, in einer Darstellung der herkömmlichen Theologie etwas so Abweichendes zu bewältigen.

Dieser Parallelismus, als Symptom betrachtet, läßt die scheinbar willkürliche Wahl der Vorlagen bei Cicero als etwas dennoch Unzufälliges, Begründetes verstehen.

Die beiden Stücke sind ein Beispiel dafür, wie ein und dasselbe sich bewußt in zwei verschiedenen Köpfen darstellt; in zwei Köpfen, deren Gegensatz so groß ist, daß darin die ganze Spannung eines Zeitalters zum Ausdruck kommt. Der eine deklamiert die Herrlichkeit der Welt herunter; er schreibt eine Art Enkomion; der andre strebt ins Innre der Natur. Für jenen ist die Welt und die Natur ein wunderbarer Aufenthalt; für diesen ist sie zu erforschen, als das Wesen unsrer selbst und aller Dinge. Für jenen ist der Mensch ein herrliches Geschöpf: der Herr der Welt; für diesen ist er die Natur in der Natur, der kleine Kosmos in dem großen. Das Verhältnis zwischen Welt und Mensch geht jenem auf in der Beherrschung und im Schauspiel, diesem im Zusammenhang der Ordnungen und Kräfte.[1] Und wenn jener auch zuletzt hinzufügt, durch das Himmelsschauspiel empfange der Mensch die Gotteserkenntnis (II 153), so bleibt dies Verhältnis doch nur äußerlich und nach berühmten Mustern (Aristoteles' Protreptikos u. a.)[2] wiederholt. Wie anders, ja mit wie bewußter Überbietung eines solchen äußerlichen Schauens läßt Dios Olympikus die Religion organisch aus dem mikrokosmisch-makrokosmischen Zusammenhang hervorgehen![3] Hier ist Mensch und Welt geeint durch 'Sympathie', dort aufeinander bezogen durch Betrachtung.[4]

[1] Es handelt sich hier nicht darum, dies darzustellen, meine Gründe sind dies nicht, hier soll nur eine Grenze gezogen werden. Man halte also dies bitte nicht für meine ganze Analyse. Denn es versteht sich, daß derselbe Eklektiker z. T. auch in den Gottesbeweisen des ersten Teils erscheint, z. B. I 6, 17: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? Aber ich kann und will auf alles Nähere hier nicht eingehen. Der Kundige wird auch die Beziehungen zum ersten Buch der Tusculanen überschauen. Hier sei nur auf das Ergebnis hingewiesen, das ich P. S. 215 angedeutet habe. [2] Parmenides S. 99. [3] P. S. 412.

[4] Von jenen Unterschieden, die sich daraus ergeben, daß die eine

Was der Zeit entgegenkommt, ist der Eklektiker. Denn Eklektizismus heißt nicht nur, daß da Verschiedenes ausgewählt wird, sondern daß die Art des philosophischen Denkens sich verwandelt. Philosophieren heißt nun nicht mehr, mit Problemen der verschiedenen Lehren sich herumschlagen, sondern sich an die Lehren selber richten mit der Frage, was sie dem Gebildeten, Philosophiebedürftigen, dem Menschen eben dieses Zeitalters zu bieten haben. Der Eklektizismus, als Philosophie der Zeit, entsteht, indem einer von außen an die Schulphilosophien herantritt, sie im wesentlichen, d. h. angesichts der Forderung des Zeitalters, als konvergierend auffaßt und aus dem, was er an Lehren in den Schulen vorfindet, schlechthin die Philosophie herauszulesen unternimmt. Um dem Eklektiker gerecht zu werden, hat man ihn nicht eigentlich als Denker, sondern mehr als Darsteller und Missionar zu nehmen. Seine Aufgabe ist, zu verteidigen, zu unterstreichen, auszugleichen, auszuschmücken. Freilich wird er auch ein Ganzes darzustellen suchen, aber nicht ein aus dem Geist geformtes, durch die Einheit eines denkenden Subjekts geeintes Ganze, sondern etwas, was, an sich heterogen, ganz nur insofern ist, als nichts darinnen ausgelassen wird, was einen Wert repräsentiert, sei es im Hinblick auf die Tugend, sei es auf die Quellen der Erkenntnis, sei es auf die Gottheit, oder auf die Seele oder sonst etwas, was hochzuhalten nun einmal zum Ruhme der Philosophie gehört. Das Merkmal des Eklektizismus ist nicht das Vereinigen, sondern die neue Leistung, die verlangt, der neue Anspruch, der verteidigt wird: daß sich der

Quelle ohne fachwissenschaftliche Grundlagen und systematische Zusammenhänge überhaupt nicht zu verstehen ist, während die andere in ihren Voraussetzungen über die Grenzen allgemeiner Bildung nicht hinausgeht, will ich hier nicht reden, weil man diese Unterschiede bei der 'Kompliziertheit' des Poseidonios (dessen Charakter man genau zu kennen scheint) als überhaupt nicht vorhanden betrachtet.

Mensch durch Philosophie gehoben, ja vergöttlicht fühle, mag das nun der Mensch als Tugendübender sein oder der Mensch als *πολιτικὸν ζῷον* (de legibus I), oder der Mensch als Einwohner des Kosmos (de nat. deor. II 153), oder der Mensch als Überwinder dieser Welt, als ewige, vom Tode befreite Seele (Tusc. I). Die Philosophie wird zur Erbauung. Um von ihr erfaßt zu werden, braucht einer von nun an nicht mehr sich auf einen Bios, eine Lebenshaltung festzulegen, nicht auf einen Schulgründer zu schwören. Es genügt, daß ihm ein Streben innewohne, sich in eine höhere Sphäre zu erheben. Die Philosophien endigen im Eklektizismus, wie die Religionen in der Religiosität. Und ein Stück Religiosität ist auch die Wurzel des Eklektizismus selber. Beide laufen in die gleiche Zeiterscheinung aus — wenn denn die Religiosität die religiöse Formel für den philosophischen Agnostizismus (I. Buch der Tusculanen) ist und dieser wiederum der philosophische Ausdruck dessen, was von allen Religionen, auch die philosophische, die stoische miteinbegriffen, dem Gebildeten der Zeit noch übrig bleibt: die Religiosität.

Der Preis des Kosmos und des Menschen in der Ciceronischen Theologie stellt ebenso ein Erzeugnis des Eklektizismus dar — dieses Wort in jenem weiteren und tieferen Sinn verstanden — wie z. B. das Gebet an die Philosophie im IV. Buch der Tusculanen.[1] Philosophie,

[1] Ueber dies Gebet handelt jetzt Weinreich, Arch. f. Rel. 21 (1922) S. 504. Für die Frage nach dem Sinn des Eklektizismus ist es gleich, wie viel von dem Gebetsstil auf Cicero, wie viel auf seine Quelle kommen mag. Daß die Poseidonische Sentenz — ein wahrer sensus —: 'unus dies hominum eruditorum plus patet quam imperitis longissima aetas' (Seneca ep. 78, 28) nimmermehr in einem Hymnus und Gebet gestanden haben kann, bemerkt auch Weinreich. Cicero (oder seine Quelle) hat diese Sentenz überboten: est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti inmortalitati anteponendus. Was 'imperitis longissima aetas' heißt, ist klar; was eine 'peccans inmortalitas' bedeutet, ist dagegen unklar. Doch darauf kommt es nicht an, statt der Sentenz erklingt nun der Akkord.

das heißt von nun an Stärkung und Erhebung, Himmelstrost und Weltverachtung, Weltverherrlichung und Tugendkräftigung — je nach dem Bedürfnis. Man kann nicht 'Ätiologe' und 'Eklektiker' zugleich sein. Man kann diese Stellung zur Philosophie nicht einnehmen, solange man noch selbst Philosoph ist. Poseidonios, dächten wir doch, war noch einer? Allerdings der letzte — er ging unter im Eklektizismus.

2. Poseidonios und die Ciceronische Teleologie

Doch da macht am Ende die Kritik durch unsere ganze Rechnung einen Strich. Das große teleologische Fragment, behauptet sie,[1] sei in Wahrheit von Panaitios. Hören wir die Gründe:

1. Cicero hat um die Zeit der Abfassung Panaitios *π. προνοίας* sich erbeten. Als ob man alle Bücher, die man einmal kommen läßt, schriftstellerisch benutzen müßte!

2. Panaitios hatte Kenntnisse und Interessen; Seneca zitiert von ihm auch eine Ansicht über die Kometen. Hierzu finden wir nichts hinzuzufügen; es sei denn etwa dies, daß jenes teleologische Fragment nicht eben Kenntnisse und Interessen zeigt, sondern ein Weltsystem.

3. Er hat die Bewohnbarkeit der heißen Zone mit Hilfe der Etesien erklärt (Fr. 33, Comment. in Arat. S. 97 Maass); dazu 'stimmt wohl nicht zufällig der merkwürdige Preis der Etesien, quorum flatu nimii temperantur calores, bei Cicero 131'. Panaitios hatte allerdings, wir wissen nicht wo, dies Argument aus der Broschüre des Polybios über die Bewohnbarkeit der Tropenzone übernommen. Nicht Panaitios, sondern Polybios ist der Gebende in diesem Fall. Panaitios wird daher neben Polybios in der Diskussion bei Pseudo-Geminos (S. 176 Man.) und

[1] Pohlenz, GGA. 1922 S. 169, nach dem Vorgange anderer.

Poseidonios (Strabo S. 97) nicht einmal erwähnt. Aus Polybios eignet sich dasselbe Argument auch Poseidonios an (P. S. 63 und 190; Kleomedes S. 60, 10 Z.).[1] Doch was hat das mit Cicero zu tun? Diese Etesien in der teleologischen Betrachtung — welche Gewaltsamkeit sie unter die Tropenzone zu verlegen! Mensch und Tier, zu deren Erhaltung sie nach Cicero dienen — non modo hominibus sed etiam pecudum generi —, welche Gewaltsamkeit sie hinter die Zimtküste zu relegieren! Daß auf den providentiellen Zweck auch gerade der Etesien unserer Zone Poseidonios hingewiesen hatte, fand sich von mir angemerkt (P. S. 252 und 155). Und endlich kommt es nicht allein auf die Etesien an, sondern doch auch auf die Methode der Betrachtung.

4. Und damit kommen wir zur Hauptsache: die immanente Zweckmäßigkeit und die Tendenz der Welt zu ihrer Erhaltung widerstreite Poseidonios, passe zu Panaitios, weil dieser die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. Aber stehen wirklich Weltbrand und Erhaltung der Natur in einem solchen Gegensatz, daß beide unvereinbar wären? Sind nicht alle Lebewesen von kürzester Dauer? Wie kann ein vernünftiger Philosoph von der 'Erhaltung' solcher Wesen reden? Von dem Ibis, von der Spinne, von der Gemeinschaft zwischen Steckmuschel und Pinnenwächter? Paßt die Lehre von der Erhaltung auf das alles nicht noch weniger? Denn wenn auch der Kosmos nur ein Lebewesen ist, ist er nicht das langlebigste von allen? Wollte aber einer einwenden, die anderen könnten sich ja fortpflanzen — pflanzt sich nicht auch der Kosmos fort? Erneut er sich nicht? Schließt der Weltbrand die Erhaltung aus? Hat nicht Chrysipp trotz seiner Weltbrandlehre ohne Zögern von der un-

[1] Pohlenz S. 169 bestreitet das: „Bei Poseidonios haben wir kein Anzeichen, daß er den Etesien diese Bedeutung beigelegt hat." Er übersieht dabei sowohl Kleomedes S. 60, 10 Z. als auch Strabo S. 98 C.

endlichen, so gut wie ewigen Dauer dieser Welt gesprochen, wo ihn der Gedanke der Zweckmäßigkeit beschäftigt hat (Fr. 551 Arnim)? *οἱονεὶ δ' εἰς τὴν ἀφθαρσίαν πολύ τι αὐτῷ συνεργεῖ καὶ ἡ τῆς χώρας κατάληψις . . . οὕτω γάρ πως καὶ ἡ οὐσία συντέτευχεν ἀϊδίως τὸν μέσον κατειληφυῖα τόπον* . . . Und doch ist das nichts anderes als die orthodoxe Vorstufe der Teleologie unseres Fragmentes (45, 115): omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter. Gerade bei Poseidonios aber nimmt die Anschauung der kosmischen Erhaltung eine solche Form an, daß darüber der Weltbrand fast vergessen scheint. Klingt nicht derselbe Gedanke schon in jener Wärmelehre vor, die nicht nur hierdurch dieser Teleologie zur Vorbereitung dient, II 28: mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari? Die Sonne, sagt Kleomedes S. 156 (P. S. 207) *αὐτὸς αἴτιος γινόμενος τῆς περὶ τὴν διάταξιν τῶν ὅλων διαμονῆς*, ist Ursache aller Erhaltung; ja, verläßt (d. h. verließe) sie ihre Bahn, so wird nichts mehr erzeugt werden noch überhaupt bestehen. Und von der Ewigkeit des Kreislaufs der Materie durch die Elemente, Seneca n. qu. 9 II 5, 2 (vgl. P. S. 146): omnium quidem rerum natura, quantum in nutrimentum sui satis sit, apprehendit; mundus autem quantum in aeternum desiderabat, invasit; Kleomedes S. 112 Z. (P. S. 200): *δι' ὅλης τῆς οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκυίας, εἰς πᾶν τῷ δημιουργῷ ὑπεικούσης εἰς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν καὶ διαμονήν.* Und in dem Exkurs über Arabien, also in einem Auszug, der den Wortlaut ohne Zweifel beibehalten hat, heißt es schon gar (Diodor II 50, 7; P. S. 131): *ἀγαθὴ γὰρ ἡ φύσις διδάσκαλος ἅπασι τοῖς ζώοις πρὸς διατήρησιν οὐ μόνον ἑαυτῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν γεννωμένων, διὰ τῆς συγγενοῦς* (d. h. angeboren, nicht erworben: s. P. S. 361) *φιλοζωίας τὰς διαδοχὰς εἰς ἀΐδιον ἄγουσα διαμονῆς κύκλον.* Und wieder stimmt das aufs genaueste überein

mit dem Gedanken der Erhaltung in der Ciceronischen Teleologie 128: quid loquar quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat? usw. Wenn dieser Gedanke, so hervorgekehrt, in den Historien auftritt, wenn er hier, wo er nicht nötig wäre, mit Gewalt hereinbricht, so ist das nichts anderes als ein Hinweis auf die Theologie, so gut wie ebendort die Andeutungen über Zonenlehre, Wärmelehre, Farbenlehre usw. Hinweise auf andere Werke sind. Die allgemeine Eigenschaft der Natur, auf die sich Poseidonios so beruft, um eine falsche Ansicht über einen Einzelfall, den Fall des Straußen zu berichtigen, wie ist es denkbar, daß er diese Eigenschaft in seiner Welterklärung übergangen hätte? Diese Andeutung allein, auch ohne Cicero, wäre genug, um daraus ein Kapitel über *διαμονή* und *διατήρησις* in seinem Werke zu erschließen.[1]

[1] Einen weiteren Hinweis auf Panaitios findet Pohlenz in der Kreislauflehre 118; quibus (aquis) altae renovataeque stellae atque omnis aether refundunt eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paulum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumit. Nach festem Sprachgebrauche liege bei nihil aut paulum der Ton auf dem nihil. „So scheint mir der Schluß geboten, daß Cicero in seiner Vorlage fand: 'infolgedessen ist mir die Lehre von der Ekpyrosis bedenklich' und daß erst er die Heterodoxie beseitigte." Geben wir zu, daß Cicero von der berühmten Kontroverse auch sonst Kenntnis haben konnte, daß er hier nicht unbedingt dem Wortlaut einer Quelle folgen mußte, daß also der Satz: ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, wenigstens in dieser Form sein Eigen sein kann. Aber ist es denkbar, daß statt dessen hier eine Kritik der Weltbrandlehre je gestanden hätte? Aut nihil aut paulum ist ein einheitlicher Ausdruck (Reitzenstein verweist bei Pohlenz auf Th. l. l. II 1568, 78 ff.); es eröffnet nicht zwei Möglichkeiten, es heißt nicht 'entweder — oder', sondern: 'ein Nichts', 'so gut wie nichts', 'kaum überhaupt etwas'. Was den Gestirnen zuwächst, ist so gut wie nichts (nihil fere!) — nämlich in Anbetracht der ungeheuren umgesetzten Masse. Also wächst doch den Gestirnen etwas zu, wenn auch ein Nichts, ein Minimum (P. S. 249). Doch wenn ein Minimum gegeben ist, wie sollte sich dies Minimum in alle Ewigkeiten nicht vermehren? Gerade das 'aut nihil aut paulum' macht die Interpretation, die dies Bekenntnis zu der Weltbrandlehre in sein Gegenteil verdrehen möchte, unmöglich. Und wenn wir das 'aut nihil aut paulum' streichen, so

Zu allem anderen kommt zuletzt das Zeugnis aus den Iliasscholien, über den Kehldeckel als Schutz der Luftröhre, BD zu *X* 325: *Ποσειδώνιος δέ φησι κατὰ ῥιπὴν τῆς τροφῆς σκέπεσθαι ὑπὸ τῆς ἐπιγλωττίδος τὸν βρόγχον* = Cic. 136: aspera arteria . . . tegitur quodam quasi operculo, quod ob eam causam datum est, ne si quid in eam cibi forte incidisset spiritus impediretur (P. S. 475). Wie hilft sich dagegen die Kritik? „So hat er wohl auch diese Einzelheit übernommen." Poseidonios von Panaitios! Aber das ist keine Einzelheit. Das Scholion zählt zu jener Scholiengattung, die Homerisches Fachwissen nachweist:[1] Achills Speer dringt in Hektors Kehle, ohne die Luftröhre (*ἀσφάραγος*) zu schneiden, so daß Hektor noch die Sprache behält. Das Scholion findet darin ein Wissen von dem

müssen wir auch alles andere streichen, um dafür zu setzen: Kreislauflehre und Weltbrandlehre stehen im Widerspruch. Dann wäre es Cicero gewesen, der sie miteinander ausgeglichen hätte! Und auf diese Weise! Gegen seine Quelle! Cicero als Stoiker! Denn Cicero beseitigt keine Heterodoxie, er geht viel weiter; in seiner Erklärung: cum humore consumpto neque terra ali posset neque remearet aer, cuius ortus aqua omni exhausta esse non posset, ist die ganze Kreislauflehre, die Ernährung der Gestirne durch die Erde, die der Erde durch den Himmel, der Wandel von Wasser zu Luft, kurz alles was zuvor entwickelt worden war, implicite enthalten. Die Erklärung deutet an, was aus dem Kreislauf werden muß, wenn erst sein Gleichgewicht gestört ist. Doch das, hören wir, liegt in solcher Zeitenferne, daß die kosmische Erhaltung davon unberührt bleibt: aut nihil aut paulum. Wenn man findet, daß das 'wie die Faust aufs Auge passe': findet sich nicht auch in unserem heutigen Weltbild eine Vorstellung von Katastrophen, nicht auch eine Vorstellung von der Erhaltung der Natur? Auch das Faust und Auge . . .

Uebrigens sei darauf hingewiesen, daß dieselbe Frage, wieder angeschlossen an die Kreislauflehre, in demselben Sinn entschieden wird in jenem anderen Poseidonischen Fragment II 85: quae (coniunctio) aut sempiterna sit necesse est hoc eodem ornatu quem videmus aut certe perdiuturna, permanens ad longiquum et inmensum paene tempus. Die *συνάφεια* der Welt ist, wenn nicht ewig, so doch so gut wie ewig. In der Formulierung also ähnlich wie Chrysipp: *οἱονεὶ δ' εἰς τὴν ἀφθαρσίαν* . . .

[1] Stammt also aus derselben Quelle wie Schol. T zu *M* 386 *λίπε δ' ὀστέα θυμός*. Vgl. P. S. 349.

Unterschied zwischen der Speiseröhre und der Luftröhre, sowie von dem Zusammenhang von Lunge, Luftröhre und Zunge. Die hierzu zitierten Autoritäten sind Praxagoras *ἐν τῇ ἀνατομῇ* und Poseidonios. Nun aber fällt auf: weshalb wird Poseidonios überhaupt zitiert? Denn diese 'Einzelheit', die aus ihm nachgetragen wird, trägt zur Erklärung der Homerstelle nichts bei. Also muß, wie so oft in Scholien, etwas ausgefallen sein. Wir fordern eine Parallele zum Berichte des Praxagoras, die gleichfalls über das Verhältnis zwischen Speiseröhre, Luftröhre, Lunge und Zunge handelte, im einzelnen vielleicht abweichend, doch im ganzen übereinstimmend. Ein kleiner Überschuß am Ende wäre alles, was von dieser Parallele übrig blieb. Denn in der Tat, wenn eine solche Einzelheit solch einem Ganzen nachgetragen wird, so kann das gar nichts anderes heißen als: Poseidonios fügt hinzu. ... Ich möchte auch die Erklärung des Kehldeckels lesen, die nicht Speiseröhre und Luftröhre beschriebe!

Nun vergleiche man den Ciceronischen Zusammenhang mit dem Zitate aus Praxagoras:

<table>
<tr><td>Πρ. δὲ ἐν τῇ ἀνατομῇ οὕτως φησί· μετὰ δὲ τὴν τῆς γλώττης θέσιν ὑπέρκειται κατὰ τὸ ἔσχατον τοῦ οὐρανοῦ ἡ κιονίς· μετὰ δὲ ταῦτα φάρυγξ καὶ στόμαχος.</td><td>Linguam autem ad radices eius adhaerens excipit stomachus — quo primum illabuntur ea quae accepta sunt ore —;</td></tr>
<tr><td>ἔστι δὲ ὁ μὲν φάρυγξ ἐκ τοῦ ἐμπροσθίου, ὁ δὲ στόμαχος ἐκ τοῦ ὀπισθίου, προσπεφυκὼς τοῖς τοῦ τραχήλου σπονδύλοις,</td><td>is utraque ex parte tosillas attingens palato extremo atque intimo terminatur.</td></tr>
<tr><td></td><td>Atque is, agitatione et motibus linguae cum depulsum et quasi detrusum cibum accepit, depellit. ipsius autem partes eae quae sunt infra quam id quod devoratur dilatantur, quae autem supra contrahuntur.</td></tr>
</table>

καὶ ὁ μὲν φάρυγξ ἐμφύεται εἰς τὸν πνεύμονα, ὁ δὲ στόμαχος εἰς τὴν κοιλίαν.	Sed cum aspera arteria (sic enim a medicis appellatur)[1] ostium habeat adiunctum linguae radicibus supra quam ad linguam stomachus adnectitur, eaque ad pulmones usque pertineat excipiatque animam eam quae ductast spiritu eandemque a pulmonibus
μεταξὺ δὲ φάρυγγος καὶ γλώσσης ἐπιγλωσσίς, ἐπιπωματίζουσα τοῦ φάρυγγος τὸ στόμα.	respiret et reddat, tegitur quodam quasi operculo,
Πο. δέ φησι κατὰ ῥιπὴν τῆς τροφῆς σκέπεσθαι ὑπὸ τῆς ἐπιγλωττίδος τὸν βρόγχον.	quod ob eam causam datum est, ne si quid in eam cibi forte incidisset, spiritus impediretur.

Was bei Cicero mit Poseidonios übereinstimmt, ist der notwendige Schluß einer vollständigen, zusammenhängenden Erklärung. Als Schluß einer ebensolchen ist das Poseidonische Fragment auch einzig zu begreifen. Dieses unterscheidet sich von dem Praxagoreischen dadurch, daß es auch von der Verrichtung, dem zweckmäßigen Ineinandergreifen der Organe, redet, wo Praxagoras nur deren Lage angegeben hatte. Eben dieser Unterschied ist aber auch das einzig Wesentliche, was die Ciceronische von der Praxagoreischen Erklärung unterscheidet. Eben daher ihr Plus. Das Charakteristische, d. h. der Unterschied von einer reinen anatomischen Beschreibung, ist bei Cicero und Poseidonios ganz das gleiche. Angenommen, Cicero folge dem Panaitios, Poseidonios habe diese Einzelheit von jenem übernommen: so hätte er nicht nur diese Einzelheit, sondern zugleich das Ganze übernommen: nicht nur das Beschreibende, das Material, sondern zugleich den Sinn, die Teleologie. Nun ist es wohl begreiflich, wenn wir Poseidonios den Universalen, den *πολυμαθέστατος* (P. S. 5), der auch die Medizin mit unter die Hilfswissenschaften der Philosophie gerechnet hat (P. S. 52), als medizinische Autorität

[1] Wenn Poseidonios *βρόγχος* sagte, so führt Cicero das im Latein rezipierte Fremdwort dafür ein.

zitiert finden. Denn nur, wenn er als eine solche galt, wenn er nicht nur einmal an irgendeiner Stelle eine Einzelheit erwähnt hatte, hat das Zitat des Scholions einen Sinn. Wie seltsam, wenn er das, was seinen Ruhm ausmachte, von Panaitios übernommen hätte! Daß ferner Cicero im zweiten Buche De natura deorum auch die Theologie des Poseidonios ausgebeutet hat, steht fest. Wenn Ciceros Teleologie, wie Pohlenz möchte, von Panaitios stammt, so hatte Cicero beide gleichzeitig zur Hand. Wie seltsam, wenn er, alles andere übergehend, aus Panaitios gerade das Stück genommen hätte, das mit Poseidonios, in Methode und Gegenstand, so völlig übereinstimmt! Welche Ironie des Schicksals, daß zu allem ausgerechnet das Homerscholion jene verräterische Einzelheit — die aber, wie wir sahen, keine Einzelheit, sondern ein Ganzes ist — aus Poseidonios anführt! Und wie verhängnisvoll, daß sich die Übereinstimmung gerade auf den Kehldeckel bezieht, als ob die Theorie des Kehldeckels ein stoischer Lehrartikel wäre, der sich von dem Lehrer auf den Schüler forterbte! Welche Verwirrung! Welche Seltsamkeiten! Und wozu? Nur, um die Dinge auf den Kopf zu stellen?

Genug. Um auf die Unausdenkbarkeit der Konsequenzen hier nur hinzuweisen: steht da eine Lehre von den Temperaturen der Planeten (II 119). Daß sie zugleich astrologisch ist, ist nicht zu leugnen; sie bedeutet eine Übertragung der den Leib bestimmenden vier Qualitäten, Heiß, Kalt, Trocken, Feucht, auf die dem Leib, sei es nach physischen (Poseidonios), sei es nach magischen (die Astrologie) Zusammenhängen zugeordneten Gestirne. So begegnet sie bei Ptolemaios, bei Vitruv (P. S. 250) und endlich auch bei keinem anderen als bei Poseidonios selber (in dem ausdrücklich bezeugten Fragment bei Priscian, Solutiones ad Chosroen S. 72 f. Byw.; vgl. unten S. 342 ff.). Soll auch das

der Schüler von dem Lehrer, Poseidonios von Panaitios übernommen haben?

Astrologische Beobachtungen, wirkliche und scheinbare, bei Poseidonios (multum astrologiae deditum) anzutreffen, kann nicht überraschen, wenn auch die Entnahme astrologischer Daten nicht dazu berechtigt, auf Befangenheit in astrologischer Weltansicht und Kausalität zu schließen.[1] Wäre diese Teleologie statt dessen von Panaitios, so hätte Panaitios, dessen Ablehnung der Astrologie, dessen Kampf gegen die astrologische Gefahr bekannt war, der bekämpften eine Theorie sei es entlehnt, sei es geschenkt, um etwas für sein eignes Werk so Kardinales wie den Glauben an das Regiment der Vorsehung damit zu stützen!

Man kann fast ein beliebiges Stück aus dieser Teleologie herausgreifen, stets wird man sich zu derselben Quelle zurückgeführt sehen.[2] Die geographische Mannig-

[1] Ebensowenig wie der Glaube an Orakel einen Verzicht auf ein physikalisches Weltbild bedeutet.

[2] Auf andere Zusammenhänge weist z. B. Pseudo-Galen *πρὸς Γαῦρον* Kap. 7 (ed. Kalbfleisch, Abhandl. Akad. Berlin 1895); da begegnet in einer Abhandlung über die unbewußten Bewegungen der inneren Organe unseres Leibes wie der Pflanzen auch das Beispiel von den Stützranken der Rebe wieder: *τὰ δ' ἤδη καὶ πρὸς χάρακας ὥσπερ χεῖρας ἐκτείνει τὰς ἕλικας* = Cic. II 47, 120: iam vero vites sic claviculis adminicula tamquam manibus apprehendunt atque se ita erigunt, ut animantes. Ebendort das Beispiel des Heliotrops: *καὶ ὥσπερ πρὸς ἥλιόν τινα τρέπεται καὶ συμπεριάγεται συμμεταφερόμενα ταῖς κλίσεσι πρὸς τὰς ἐκείνου καμπάς* = Plinius II 108 f.; vgl. oben S. 126. Es handelt sich auch hier gleichsam um einen Uebergang zwischen der Pflanzen- und der Lebewesenstufe — *φυσικαὶ* und *ψυχικαὶ δυνάμεις* — wie in dem Fragment bei Nemesios (P. S. 350). Daher: *καὶ αἵ ἡδοναὶ τοίνυν καὶ αἵ λῦπαι* (des Embryos) *διαχύσεις ἦσαν καὶ συστολαί* (nach der stoischen Lehre), *αἵ δὴ κἀν τοῖς φυτοῖς θεωροῦνται ἐκ δίψης τε μαραινομένοις καὶ ἐκ τῆς προσφορᾶς τοῦ ὑγροῦ ἀναθάλλουσιν.* Das Beispiel von der Rebe hängt zusammen mit dem Beispiel von dem Heliotrop; als Beispiel für solare Wirkungen hängt dies wieder mit Beispielen lunarer Wirkungen zusammen, denn es folgt darauf bei Pseudo-Galen: *τὰ δὲ καὶ σχίζεται πρὸς τὴν σελήνην καὶ διανοίγεται εἰς χάσματα μεγίστης διαστάσεως.* Die Fundgrube für solche Beispiele war ohne Zweifel Poseidonios. Aber sein Einfluß auf Pseudo-Galen scheint sich noch weiter zu erstrecken.

faltigkeit dem teleologischen Gesichtspunkt zu gewinnen, ist die Aufgabe der §§ 130 ff. Bedenkt man, wie sehr Cicero nach seinem eigenen Geständnis gerade hier gekürzt hat (multa praetereunda sunt et tamen multa dicuntur), so ergibt sich der Gedanke: die Natur sorgt für Ersatz: in regenlosen Gegenden schafft sie durch Überschwemmungen die nötigen Bedingungen zum Leben. Der Beweis folgt in der Form einer Klimax, wie sie Poseidonios liebt: Nil, Euphrat und Indus. Aegyptum Nilus inrigat, et cum tota aestate obrutam oppletamque tenuit tum recedit mollitosque et oblimatos agros ad serendum relinquit. Mesopotamiam fertilem efficit Euphrates, in quam quotannis quasi novos agros invehit. Indus vero, qui est omnium fluminum maximus, non aqua solum agros laetificat et mitigat, sed eos etiam conserit; magnam enim vim seminum secum frumenti similium dicitur deportare. Aber ist das nicht dieselbe von Westen nach Osten, von Libyen nach Indien schreitende Steigerung, die sich auch durch die Beschreibung von Arabien zieht (P. S. 128 f.)? Kommt nicht dasselbe geographische System heraus? Ja, ist der Ton, der hier erklingt, nicht jener selbe Ton, den Strabo an den Poseidonischen Beschreibungen gerügt hat: *ἐνθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς* (s. P. S. 12 f.)? Und wenn nun der Blick des Weltbeschauers auf die Mannigfaltigkeit der Nahrungsmittel fällt, in ihrer geographischen Differenziertheit: multaque alia in aliis locis commemorabilia proferre possum, multos fertiles agros alios aliorum fructuum: ist dies Auge, das die Mannigfaltigkeit der Welt so vor sich ausgebreitet sieht, ein anderes, als das die verschiedenen Bodenarten, Erdsäfte, Getreide, Wein, Kräuter und Bäume in der gleichen Mannigfaltigkeit umfaßt hält (s. P. S. 74 f., 113, 119 usw.):

Adde genus proprium simili sub semine frugum
Et Cererem varia redeuntem messe per urbes?

Und wenn weiter in der Aufzählung Etesien, Flüsse,

Gezeiten, Waldgebirge, binnenländische Salinen und Arzneien folgen: woher sollen die Gezeiten sich in dieser Nachbarschaft erklären, wenn nicht auch sie einen Zweck der Vorsehung erfüllten? Doch was wäre dieser Zweck? Nach Poseidonios waren sie ein Ein- und Ausatmen.[1] Und wie sie auch in ihrer Wechselwirkung mit den Flüssen seine Weltbetrachtung auf sich zogen, zeigt das Lob auf die Natur bei Strabo S. 153 C.: *ἐπαινεῖν δ' ἄξιον τὴν φύσιν, ὅτι τὰς ὄχθας ὑψηλὰς ἔχουσιν οἱ ποταμοὶ καὶ ἱκανὰς δέχεσθαι τοῖς ῥείθροις τὴν θάλατταν πλημμυροῦσαν, ὥστε μὴ ὑπερχεῖσθαι μηδ' ἐπιπολάζειν ἐν τοῖς πεδίοις.* Es kommt nicht jeder, der dergleichen sieht, auf den Gedanken, sich das Umgekehrte vorzustellen, um daraufhin die Natur zu loben. Wer als Reisender dergleichen sich notiert hat, muß die Welt mit dieser Teleologie durchwandert haben. Doch wer pflegt in solchem Ton von der Natur zu reden? *Καθόλου δ' ἂν εἶπε, φησίν* (*ὁ Ποσειδώνιος*), *ἰδών τις τοὺς τόπους θησαυροὺς εἶναι φύσεως ἀενάου.*[2]

Andere Spuren dieser teleologischen Betrachtung finden sich bei Strabo, in dem theologischen Exkurs (s. P. S. 125), wieder andere bei Plutarch, de facie in orbe lunae. Wie stark zwar diese ganze Schrift von Poseidonischer Kosmologie durchdrungen ist, wird erst die Eschatologie zu lehren haben. Aber als ein Beispiel Poseidonischer Betrachtungsweise mag Kap. 25 gelten, S. 938 D: Die Erde ragt zwar nur mit einem kleinen Teil über den Ozean hinaus, um darauf ihre Fruchtbarkeit an Lebewesen und Gewächsen zu entfalten,[3] doch ist darum auch das übrige nicht umsonst: der Ozean ist um der 'Ausdünstungen',

[1] Siehe S. 58 f.

[2] So die Handschriften; die Ausgaben nach Casaubonus *ἀενάους*. Aber es kommt hier nicht auf die Schätze, sondern auf die Natur an; s. P. S. 13.

[3] Die Prädikate *γόνιμος, ἔρημος ἄκαρπος* wie bei dem Anonymus zum Arat, s. S. 74; die Fruchtbarkeit der Erde an Gewächsen, Lebewesen und Gestirnsnahrung wie bei Seneca, s. S. 108.

ἀναθυμίασις, willen da, die kalte Zone zur Hervorbringung der heilsamen Etesien: *ἀλλὰ πολλοῦ δεῖ μάτην ταῦτα γεγονέναι. καὶ γὰρ ἀναθυμιάσεις ἡ θάλασσα μαλακὰς ἀνίησι καὶ τῶν πνευμάτων τὰ ἥδιστα, θέρους ἀκμάζοντος, ἐκ τῆς ἀοικήτου καὶ κατεψυγμένης αἱ χιόνες ἀτρέμα διατηκόμεναι χαλῶσι καὶ διασπείρουσι.* Die Etesien kehren ebenso bei Cicero II 131 wieder: quam tempestivos autem dedit, quam salutaris ... ventos Etesias!, die *ἀναθυμίασις* ebendort II 118. Was über die Zweckbeziehung in der Verteilung zwischen Wasser und Land und ihr Verhältnis zur *ἀναθυμίασις* gesagt wird, deckt sich mit dem Poseidonischen Fragment bei Strabo I S. 6 C: „Für das übrige (was über das Ozeanproblem zu sagen wäre) sei auf Poseidonios und Athenodor verwiesen, hier genüge, daß sich diese Annahme im Hinblick auf die Gleichmäßigkeit dieser Erscheinung (Ebbe und Flut) empfiehlt, auch kann bei einem Überwiegen der vom Meer bedeckten Flächen über das feste Land das Himmlische sich besser durch die irdischen Ausdünstungen erhalten“: *ὅτι πρός τε τὴν ὁμοιοπάθειαν οὕτω βέλτιον νομίσαι, τά τε οὐράνια συνέχοιτ᾽ ἂν κρεῖττον ταῖς ἐντεῦθεν ἀναθυμιάσεσιν, εἰ πλεῖον εἴη τὸ ὑγρὸν περικεχυμένον.* Die *ἀναθυμίασις* als Mittel einer kosmischen Erhaltung, wie bei Cicero und Plutarch.[1]

[1] Spuren derselben Teleologie dann wieder bei Philo de providentia, z. B. II § 84: nam minime id considerans ruminasti, quod rite disposita sit sectio terrae pro habitatione hominum proque spatio ad usum deorum respectu sensibilium. nobis enim per distributionem concessae partes plus quam satis sunt pro habitatione; oportebat tamen et sideribus convenientem praeparare escam, nutriendis nempe ex mari magno. Dies deckt sich wieder mit Strabo S. 810 C. (s. P. S. 125 f.). Auch die bei Philo folgende Betrachtung über den Zodiakus läßt sich bis auf Poseidonios zurückverfolgen: si enim transgressus zodiacum pergeret sol per coluros (vel ultra tropicum), dum est in oriente, deflectens ad meridiem, tunc frigefaciens per longam distantiam laederet partem septentrionalem; quando vero Plaustrum versus flecteret, pars australis laederetur (frigore); et iterum ex conspectu directe versans super verticem, multas simul flammas dissemi-

Ist beider Quelle Poseidonios, so ist es kein Wunder, wenn Plutarch mit Cicero übereinstimmt. Denn auch die Astrophysik, zu der sich beide bekennen, ist dieselbe. Um gegen die Stoiker die physikalischen Bedenken, die der These einer festen Mondsubstanz entgegenstehen, zu überwinden, führt Plutarch ein Argument der Gegner selbst heran: so gut die Stoiker, meint er, ihre Lehre von der 'Mitte', von der 'Wucht' der Körper, von der 'Einheit und Vereinigung', sei es der Erde, sei es der Sonne und der übrigen Himmelskörper zugunsten ihrer eigenen Theorie vom Monde reden lassen, ebenso gut kann man dieselben Anschauungen auch für die entgegengesetzte These anführen (Kap. 8 S. 924 D ff.). Er muß also den Symphyiebegriff entlehnt haben, nicht anders als den ganzen Apparat seiner Beweisführung. Daraus ergibt sich: es hat einen Stoiker gegeben, der die Kohäsion wie die Vereinigung zu Körpern, das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem (*ὅλον καὶ μέρος*) aus einer organischen, vitalen Kraft erklärt hat, der wahrscheinlich auch die Schwerkraft selbst als solch eine organische Kraft verstanden haben wollte. Wer das war, ist unschwer zu erraten. Poseidonios ist der einzige, den Plutarch selbst mehrmals nennt, auf ihn weist ebenso die Lehre von der 'Symphyie' und 'Einheit', wie die Übereinstimmung mit Seneca (s. P. S. 147; hier S. 106; *ἕνωσις* und *συμφυΐα* stehen auch dort verbunden): *καίτοι γ' εἰ πᾶν σῶμα ἐμβριθὲς εἰς τὸ αὐτὸ συννεύει καὶ πρὸς τὸ αὑτοῦ μέσον ἀντερείδει πᾶσι τοῖς μορίοις, οὐχ ὡς μέσον οὖσα τοῦ παντὸς ἡ γῆ μᾶλλον ἢ ὡς ὅλον οἰκειώσεται*

naret. nunc autem usque ad tempestatum puncta motus, ipse nutritur praestatque partibus terrae sufficiens temperamentum aëris, ubicumque habitatio nostra extenditur. Denn dieser Denkbarkeit gedenkt auch Kleomedes S. 156 Z. (im sog. Sonnenhymnus): *καὶ τούτου* (*τοῦ ἡλίου*) *μεταστάντος ἢ καὶ τὸν οἰκεῖον τόπον ἀπολιπόντος ἢ καὶ τέλεον ἀφανισθένος οὔτε φύσεταί τι οὔτε αὐξήσεται.* Und wieder ähnlich S. 52 Z.: *δαιμονίως τῆς προνοίας τοιαύτην τὴν σχέσιν τοῦ ζωδιακοῦ πρὸς τοὺς τροπικοὺς ἐργασαμένης* (vgl. P. S. 189).

μέρη αὐτῆς ὄντα τὰ βάρη· καὶ τεκμήριον ...[1] *ἔσται τῶν ῥεπόντων οὐ τῇ γῇ μεσότητος πρὸς τὸν κόσμον, ἀλλὰ πρὸς τὴν γῆν κοινωνίας τινὸς καὶ συμφυΐας τοῖς ἀπωσμένοις αὐτῆς εἶτα πάλιν καταφερομένοις. ὡς γὰρ ὁ ἥλιος εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει τὰ μέρη ἐξ ὧν συνέστηκε, καὶ ἡ γῆ τὸν λίθον ὥσπερ ἴδιον καὶ προσήκοντα δέχεται καὶ φέρει πρὸς ἐκεῖνον. ὅθεν ἑνοῦται τῷ χρόνῳ καὶ συμφύεται πρὸς αὐτὴν τῶν τοιούτων ἕκαστον* ... *ὁ δὲ πάντα τὰ γεώδη καὶ βαρέα συνελαύνων εἰς μίαν χώραν καὶ μέρη ποιῶν ἑνὸς σώματος, οὐχ ὁρῶ διὰ τί τοῖς κούφοις τὴν αὐτὴν ἀνάγκην οὐκ ἀποδίδωσιν* ... „Wenn jeder schwere Körper mit allen seinen Teilen nach demselben Punkte drängt, d. h. nach seiner eigenen Mitte hin wuchtet, so wird die Erde nicht so sehr als Mitte des Alls, denn als ein (aus Teilen bestehendes) Ganzes die schweren Körper sich als ihre Teile aneignen.“ Mag man darin eine Vorwegnahme der Lehre von der allgemeinen Gravitation erkennen, bei Plutarch ist dies zunächst, als eine Möglichkeit, nur eine Konsequenz, die er aus einer gegnerischen Theorie entwickelt. Das Entscheidende, die Lehre von der Kohäsion der Körper als einer Attraktion ihrer Teile nach ihrer Mitte, hat er nicht aus sich. Sonst könnte er diese Theorie nicht als bekannt in dem Bedingungssatz vorausschicken, er müßte sie erst darzulegen suchen. Folglich ging bei Poseidonios eine Theorie der Attraktion der Körper neben einer Lehre von dem ‘Streben aller Körper nach der Mitte’ (*ἡ ἐπὶ τὸ μέσον φορά*) her, wenn nicht beide einander bedingten; denn war auch der Kosmos solch ein Ganzes wie die Körper, so mußten auch seine Teile nach der Mitte streben oder wuchten. Weiterhin hängt das zusammen mit der Anziehung des Gleichen; s. S. 57 f. und P. S. 417.

Nun ist es dieselbe ‘Gravitation’, die von den Himmels-

[1] Lücke von 10—14 Buchstaben im Text.

körpern schlechthin bei Plutarch gelehrt wird, und die wieder Cicero II 45, 115 f. seiner teleologischen Betrachtung unterzieht: Nihil maius quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret, ad permanendum ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter. maxime autem corpora inter se iuncta permanent cum quasi quodam vinculo circumdato colliguntur; quod facit ea natura quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et convertit extrema. quocirca si mundus globosus est ob eamque causam omnes eius partes undique aequabiles ipsae per se et inter se continentur, contingere idem terrae necesse est, ut omnibus eius partibus in medium vergentibus (id autem medium infimum in sphaera est) nihil interrumpat quo labefactari possit tanta contentio gravitatis et ponderum ... in aethere autem astra volvuntur, quae se et nisu suo conglobata continent et forma ipsa figuraque sua momenta sustentant; sunt enim rutunda, quibus formis, ut ante dixisse videor, minime noceri possit. Dasselbe 'niti' (*συννεύειν, ἀντερείδειν*), das von dem ganzen Kosmos ausgesagt wird, wird auch den Gestirnen zugeschrieben, und dieselbe 'Wuchtung' (momenta), die die Kugelform der ganzen Welt bewirkt, ist auch die Ursache der Kugelform der Himmelskörper. Cicero schöpft aus derselben Quelle wie Plutarch, die Quelle ist die Poseidonische Physik, da diese wiederum die Grundlage der Teleologie des Cicero ist. Daher erscheint dieselbe Theorie bei Strabo (S. 11 C. Ende), Plinius (n. h. II 5), Kleomedes (S. 18 Z.) usw. Kleomedes: *νεύειν γὰρ ἀναγκαῖον ἀπὸ τῆς ἐπιφανείας ἐπὶ τὸ αὑτῶν μέσον ταῖς σφαιρικαῖς τῶν ἕξεων, καὶ οὕτω κάτω αὑτὰς ἔχειν ταῦτα, εἰς ἃ νενεύκασι. ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ κόσμῳ συμβέβηκε.* Plinius: quia talis figura omnibus sui partibus vergit in sese. Das heißt, das Gesetz der

Kugelbildung gilt nicht nur für die Erde, es gilt allgemein.[1]

Wer da glaubt, all das sei von Panaitios, dem erwächst erstens die Aufgabe, danach die panaitianische Physik zu konstruieren, zweitens darzutun, wodurch Panaitios sich von Poseidonios unterscheide, drittens klarzulegen, daß Panaitios mit Panaitios übereinstimme, viertens, daß Panaitios auch die Quelle des Plutarch sei, und endlich, daß man mit dem allen keinen Unsinn rede.

Wir bedürfen nicht der ‘innern Form’, um etwas zu beweisen oder zu widerlegen, wohl aber um etwas zu erfassen. ‘Innere Form’: wo man in Wissenschaft-

[1] Ein anderes Beispiel für dasselbe Verhältnis zwischen Plutarch und Poseidonios sind die Spuren einer Lehre von der ‘Fruchtbarkeit’ des Aetherelements, als der umfangenden organischen Substanz, darin die Himmelskörper leben (vgl. P. S. 147 und hier S. 75). Wie die Erde, untermischt mit Pneuma und dem feuchten Element, fruchtbar und ‘weich’ geworden ist (zur Urzeugung), und wie im Leib das Blut dem Fleisch, dem es gemischt ist, die Empfindung gibt: so ist auch das Verhältnis zwischen Mond und Aether (de facie c. 29 S. 943 E.): *ὡς γὰρ ἡ γῆ πνεύματι μεμιγμένη καὶ ὑγρῷ * * * μαλακὴ γέγονε* (scheint zu heißen: erhielt die zur Urzeugung notwendige Lockerung und Weichheit; s. Diodor I 7, 2: ... *τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν*; Hermippus 4 ff. [P. S. 368]: *καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν γῆν ὕδατι σύμμικτον συστήσασθαι τὴν ἀρχὴν ζῷα τε καὶ φυτά ... ἐν μὲν γὰρ τῷ ὕδατι συνέχεσθαι εἰκὸς πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ θερμότητα ψυχικήν*) *καὶ τὸ αἷμα τῇ σαρκὶ παρέχει τὴν αἴσθησιν ἐγκεκραμένον, οὕτω τῷ αἰθέρι λέγουσι* (wer?) *τὴν σελήνην ἀνακεκραμένην διὰ βάθους ἅμα μὲν ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον* (vgl. S. 74 f.), *ἅμα δ' ἰσόρροπον ἔχειν τὴν πρὸς τὸ βαρὺ συμμετρίαν. καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτω τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως.* Der aus Aether und Luft gemischte Stoff des Mondes (denn dies ist der ursprüngliche Sinn) ist ebensosehr die Ursache seines Gleichgewichts im Aether wie seiner Fruchtbarkeit und Beseeltheit. Da Poseidonios das erste gelehrt hat, muß er auch das zweite gelehrt haben, denn das Subjekt in beiden Sätzen ist dasselbe. Vgl. S. 348. Zu der Lehre von dem Gleichgewicht vgl. P. S. 202 und Comment. in Arat. S. 32 f. Maass. — Die Argumente greifen mit so zwingender Gewalt oft ineinander, daß es schwerer ist, dies Ineinandergreifen darzustellen als vor Augen zu haben. Man schreibt bald eine Anmerkung, bald ein Kapitel — ein Behelf bleibt beides.

lichkeit etwas zu sagen hat, ist das Trivialste immer das Beste. Daß es möglich ist zu sagen: Kurz und gut, ich halte nun einmal dies Stück, das von der kosmischen Erhaltung handelt, für ein Bruchstück des Panaitios; daß es möglich ist, dies so und so zu ändern, als ob man ein Möbel umstellte; und daß es möglich ist, dies mit drei Argumenten, wären sie so triftig wie sie nichtig sind, für abgetan zu halten, ohne nach dem übrigen zu fragen, als da ist: was wird nun aus Panaitios? Welcherlei Gesicht bekommt er? Welcherlei Gesicht das Zeitalter des Scipio? Wie vereinigt sich das mit dem anderen? Kurz, daß solche Selbstbescheidung möglich ist, zeigt, daß die Verächter dieser sogenannten 'inneren Form' zum mindesten gewalttätiger sind als ihre Anhänger, wenn es Gewalt ist, eine Frage abzubrechen, wo für einen anderen erst das Fragen anfängt.

SYMPATHIE UND GEMEINSCHAFT

Natur, Gott, Mensch; Himmel und Erde; das Verhältnis zwischen Mensch und Gott — als Religion —, Himmel und Mensch — als Schicksal —, Mensch und Kosmos — als Erkenntnis —, all dies fand sich in dem Poseidonischen Begriff der Sympathie, als einigender Kraft, enthalten. Aber noch scheint eins zu fehlen, was in diesem Wort, wie es durch Schillers Hymnus an die Freude uns im Ohre klingt, zugleich enthalten ist: die Sympathie als Liebe, Freundschaft und Vereinigung der Menschheit:

> Was den großen Ring bewohnet,
> Huldige der Sympathie!
> Zu den Sternen leitet sie,
> Wo der Unbekannte thronet.

Doch auch dies kennt schon die hellenistische Philosophie — nur ohne Sentimentalität —, und wieder war es offensichtlich Poseidonios, der dem kosmischen Begriff zugleich diese Bedeutung lieh.

Wer Marc Aurel gelesen hat, weiß, daß bei ihm zu scheiden ist zwischen Lektüre und Reflexion. Was er gelesen hat, pflegt sich zu seinem Eigenen zu verhalten, bald wie zu einem Gedanken ein Vergleich, ein Bild zu einem Sinn, bald wie eine Gelegenheit zu einer Beobachtung, wie eine Maxime zu ihrer Anwendung. Gewiß hat sich der Kaiser nicht mit optischen Experimenten abgegeben, und doch liest man etwas wie aus einem optischen Kapitel in 8, 57: Das Sonnenlicht 'ergießt' sich allenthalben, aber es 'vergießt' sich nicht; seine 'Ergossenheit' ist 'Spannung'; schaust du in eine Camera obscura, so siehst du, wie es sich in gerader Richtung spannt und stemmt, bis es auf einen festen Körper

stößt, durch den die weitere Luft von ihm getrennt wird; darauf ‘steht’ es, ohne Wanken, ohne Fallen. Soweit die Lektüre. Nun die Reflexion: So soll sich auch dein Sinn ‘ergießen’, aber nicht ‘vergießen’; auch dein Sich-Ergießen (*χύσις*) sei Sich-Spannen (*τάσις*) usw.

Dasselbe Verhältnis zwischen Lektüre und Reflexion bemerkt man nun auch in 9, 9. Man darf auch hier die Anwendung, das Ende, fortlassen, um eine Lehre zu behalten, die der Kaiser irgendwo gelesen haben muß. Denn hätte er sie nicht gelesen, könnte nicht die Reflexion daran sich heften: „Sieh, was nun geschieht: allein das Vernunftbegabte, die Menschen, haben ihres Eifers, ihrer Neigung zueinander vergessen, nur an ihnen will sich die Verschmelzung und Vereinigung nicht zeigen. Und doch fliehen wir nur in die Hände dessen, das uns ergreift: es obsiegt die Natur. Du wirst es sehen, sobald du auf dies acht gibst, was ich sage: eher findet man ein Erdiges, das sich an Erdiges nicht heftet, als einen Menschen losgelöst vom Menschen.“

Aber nicht mit Markus haben wir zu tun, sondern mit einem Stück seiner Lektüre. Dieses Stück beginnt mit der Aufstellung eines kosmischen Gesetzes: ‘Gleiches strebt zu Gleichem’, *τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενές*. Es ist dasselbe kosmische Gesetz der Anziehung, auf welches Poseidonios auch die menschliche Erkenntniskraft zurückführt: „Eine alte Anschauung besagt: das Gleiche erkennt das Gleiche. Sie ist es, die auch Demokrit bekräftigt mit seinem Satze: gleich zu gleich; für ihn die Formulierung eines kosmischen Gesetzes, wonach nicht nur das Lebendige sich richtet, Tiere, wenn sie sich zusammenscharen, Kraniche zu Kranichen, Tauben zu Tauben, sondern das auch in die anorganische Natur hineinreicht: im Wirbel des Siebes gesellt sich Erbse zu Erbse, Gerste zu Gerste, Weizen zu Weizen; und am Strande lagern sich die runden Kiesel zu den runden, zu den länglichen die

länglichen. Was für das Geschehen im größten und im kleinsten Maße gilt, was kosmisches Gesetz ist, gilt nun auch für die Erkenntnis. Es ist eine alte Weisheit, aus uraltem Bewußtsein stammend, was sich bei Empedokles zusammendrängt und ausprägt in der Lehre von den sechs Kriterien, als den mikrokosmischen Entsprechungen der sechs an Wesen gleichen makrokosmischen Prinzipien: 'Mit der Erde sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit dem Äther den göttlichen Äther, mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, mit dem qualvollen Streite den Streit" (P. S. 417). *Παλαιὰ γάρ τις, ὥς προεῖπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά· καὶ ταύτης ἔδοξε μὲν καὶ Δημόκριτος κεκομικέναι τὰς παραμυθίας, ἔδοξε δὲ καὶ Πλάτων αὐτῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ παρεψαυκέναι. ἀλλ' ὁ μὲν Δημόκριτος ἐπί τε τῶν ἐμψύχων καὶ ἀψύχων ἵστησι τὸν λόγον. καὶ γὰρ ζῶα, φησίν, ὁμογενέσι ζώοις συναγελάζεται, ὥς περιστεραὶ περιστεραῖς καὶ γέρανοι γεράνοις, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων ⟨ὡσαύτως⟩. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, καθάπερ ὁρᾶν πάρεστιν ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ ταῖς κυματωγαῖς ψηφίδων· ὅπου μὲν γὰρ κατὰ τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον διακριτικῶς φακοὶ μετὰ φακῶν τάσσονται καὶ κριθαὶ μετὰ κριθῶν καὶ πυροὶ μετὰ πυρῶν, ὅπου δὲ κατὰ τὴν τοῦ κύματος κίνησιν αἱ μὲν ἐπιμήκεις ψηφῖδες εἰς τὸν αὐτὸν τόπον ταῖς ἐπιμήκεσιν ὠθοῦνται, αἱ δὲ περιφερεῖς ταῖς περιφερέσιν, ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος.*

Auf das Verhalten der Körner im Sieb, der Kiesel in der Brandung, endlich der Vogelschwärme in ihren Flügen hatte Demokrit hingewiesen, um den Vorgang als natürlich zu erklären, daß aus dem Atomwirbel, dem *δῖνος*, den er lehrte, die gleichmäßige Sonderung von Luft, Wasser und Erde sich hervorbilde. Um des Wirbels der Atome willen brauchte er den 'Wirbel' (*δῖνος*) des Siebs,

um der Gestalt der Atome willen den Vergleich der länglichen und runden Kiesel.[1] Was er suchte, waren Analogien, nicht Phänomene, und es lag ihm fern, aus solchen Phänomenen gar auf eine Kraft zu schließen, die den Mikrokosmos mit dem Makrokosmos eine. 'Gleich zu Gleich' erscheint nicht unter den Prinzipien atomistischer Physik; ein solches mikrokosmisch-makrokosmisches Gesetz hätte den Ring dieser Prinzipien, *ἄτομα, κενόν* und *κίνησις*, durchbrochen. Aber Poseidonios las den Demokrit mit anderen Augen. Beide sind nicht zu verwechseln. Vom Atomwirbel kein Wort mehr. Was Analogie war, wird zum Phänomen. Nicht mehr Vergleiche, die ein anderes, den Atomwirbel, zu klären dienten, liest man, sondern Beispiele, nach Stufen angeordnet, einer Kraft in ihren niederen und höheren Manifestationen: Unbeseeltes (Elementares), Lebewesen und Erkenntnis. Was in der Erkenntnis wirkt, ist eine und dieselbe Urkraft, die ins Element hinabreicht. Das Verwandte zieht einander an: *ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος*[2] (Sextus) = *ὅσα κοινοῦ τινος μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει ... καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο* (Marc Aurel).

Die einigende Kraft manifestiert sich 1. im Elementaren, in der Sphärenordnung der vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer; das Erdige strebt zu dem Erdigen, das Wasser zum Wasser, das Feuer, kraft des in ihm enthaltenen feurigen Elements (denn irdisches

[1] Dies ergibt sich auch aus Anaxagoras fr. A 41: *ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθα πρὸς ἄλληλα*, und Leukipp fr. A 1: *σώματα παντοῖα, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα ⟨ἀλλήλοις⟩ καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια.*

[2] Diels druckt dies, als ob auch dies zu dem Fragment des Demokrit gehöre, Vors. 55 B 164, bemerkt aber: „Der Wortlaut des Fr. scheint hier und da modernisiert, namentlich der Schluß." Nicht modernisiert, sondern hinzugefügt.

Feuer, wie Wasser, Luft usw. ist nicht reines Element, sondern gemischt) zum Äther. — Ein wenig Trockenheit genügt schon, um die Körper kraft des in ihnen enthaltenen elementaren Feuers zu entzünden, d. h. das in ihnen enthaltene elementare Feuer zu befreien. Und wenn es mit dem elementaren Feuer also ist, um wieviel mehr wird es erst mit dem organischen Feuer unseres Geistes also sein! Geist strebt zu Geist; je höher seine Stufe ist, um so bereiter wird er sein, mit dem ihm Eigenen und Verwandten zu verschmelzen. 2. In der Tierwelt (*ἐπὶ τῶν ἀλόγων*, mit derselben Stufenunterscheidung, deren Sextus sich bedient): Schwärme, Herden (dieselben Beispiele, wie in dem Demokrit-Fragment), Brut und Zucht der Jungen und etwas wie Liebe. Denn je höher die Stufe, um so höher und stärker die vereinigende Kraft; sie zeigt sich auf der Seelenstufe, wie sie weder bei den Pflanzen noch bei Stein und Holz sich zeigte. 3. Bei den Menschen: Staat, Freundschaft, Familie, Tagung und Vertrag. 4. Bei den Göttern (d. h. den Gestirnen): 'Sympathie und Einheit sogar aus Getrenntem.'

Ὅσα κοινοῦ τινος μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει. τὸ γεῶδες πᾶν ῥέπει ἐπὶ γῆν, τὸ ὑγρὸν πᾶν σύῤῥουν, τὸ ἀερῶδες ὁμοίως· ὥστε χρῄζειν τῶν διειργόντων καὶ βίας. τὸ πῦρ ἀνωφερὲς μὲν διὰ τὸ στοιχειῶδες πῦρ· παντὶ δὲ πυρὶ ἐνταῦθα πρὸς τὸ συνεξάπτεσθαι ἕτοιμον οὕτως, ὥστε καὶ πᾶν τὸ ὑλικὸν τὸ ὀλίγῳ ξηρότερον εὐέξαπτον εἶναι διὰ τὸ ἔλαττον ἐγκεκρᾶσθαι αὐτῷ τὸ κωλυτικὸν πρὸς ἔξαψιν. καὶ τοίνυν πᾶν τὸ κοινῆς νοερᾶς φύσεως μέτοχον πρὸς τὸ συγγενὲς ὁμοίως σπεύδει, ἢ καὶ μᾶλλον. ὅσῳ γάρ ἐστι κρεῖττον παρὰ τὰ ἄλλα, τοσούτῳ καὶ πρὸς τὸ συγκιρνᾶσθαι τῷ οἰκείῳ καὶ συγχεῖσθαι ἑτοιμότερον. εὐθὺς γοῦν ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων εὑρέθη σμήνη, καὶ ἀγέλαι, καὶ νεοσσοτροφίαι, καὶ οἷον ἔρωτες· ψυχαὶ γὰρ ἤδη ἦσαν ἐνταῦθα, καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν

ἦν, οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ξύλων. ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζώων πολιτεῖαι, καὶ φιλίαι, καὶ οἶκοι, καὶ σύλλογοι, καὶ ἐν πολέμοις συνθῆκαι καὶ ἀνοχαί. ἐπὶ δὲ τῶν ἔτι κρειττόνων, καὶ διεστηκότων τρόπον τινὰ ἕνωσις ὑπέστη, οἷα ἐπὶ τῶν ἄστρων. οὕτως ἡ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπανάβασις συμπάθειαν καὶ ἐν διεστῶσιν ἐργάσασθαι δύναται.

Auch was die menschliche Gemeinschaft eint, ist 'Sympathie'; daß Gleiches zu dem Gleichen strebt und mit ihm eins zu werden sucht, ist Ausfluß dieser selben Kraft. Wie wiederum die Ordnung der Gestirne als ein Einvernehmen, Liebe und Gemeinschaft sich erweist. Auch hier erscheint, wie in der Theologie, die Sympathie als Grenzbegriff zwischen zwei Reichen. In der Sympathie ist beides, Seele und Natur; und ihre Lehre ist zugleich Physik und Religion. Proklos, der aus der 'Sympathie' und Selbstliebe des Kosmos seine Selbsterhaltung herleitet, findet in Poseidonios seinen Vorgänger (in Tim. 32C, ed. Diehl Bd. II S. 53): ὁ δὲ κόσμος δι' ἀναλογίας καὶ συμπαθείας ἑαυτῷ φίλος ἐστίν· ἑαυτὸν ἄρα σώζει.

Auf Poseidonios führt nicht nur die Übereinstimmung in der Erkenntnistheorie, auch was bei Marcus von der Sympathie und ἕνωσις ἐκ διεστώτων der Gestirne steht, erweist sich als ein Poseidonischer Gedanke durch die Wiederkehr bei Cicero de nat. deor. II 19 (s. S. 114 u. 119); ebenso die Lehre von der Schwerkraft als einer Vereinigung des Gleichen mit dem Gleichen, Erdigem mit Erdigem, durch ihre Wiederholung bei Plutarch de facie in orbe lunae (s. S. 174). Poseidonisch endlich ist der Stufenbau: es ist zuletzt derselbe Bau wie in der Teleologie des Cicero (de nat. deor. II 45, 115 ff.).

Ehe die Lehre von der Sympathie als dem Urgrund des kosmischen Zusammenhangs begründet worden, konnte die Lehre von der Sympathie als dem Urgrund der menschlichen Gemeinschaft nicht entstehen. Daß in der Darstellung der Lehre die Entwicklung von der Sym-

pathie des Kosmos zu der Sympathie der menschlichen Gemeinschaft führt, nicht umgekehrt, lehrt Marc Aurel. Aber es liegt von Anfang an im Wesen selbst der Sympathie, daß sie vom Menschen in das All, vom All zum Menschen leitet.

„Die Universalgeschichte sucht die ganze Menschheit, wie sie an gegenseitiger Verwandtschaft teil hat, wenn auch durch Ort und Zeit getrennt, einer und derselben darstellenden Ordnung zuzuführen und sich dadurch zu einem ausführenden Organ der göttlichen Vorsehung zu machen; denn wie die Vorsehung die Ordnung der Gestirne und die menschlichen Naturen, zu einer 'gemeinsamen Analogie' vereint, in Ewigkeit in ihrem Kreislauf treibt, indem sie jedem Einzelnen das ihm vom Schicksal Zukommende zumißt: so macht der Geschichtschreiber, der die gemeinsamen Ereignisse des ganzen Erdkreises als Einer Stadt aufzeichnet, seine Darstellung zu einer einheitlichen Rechenschaftsablage, zu einem gemeinsamen Verwaltungsamte des Geschehens." *Ἔπειτα πάντας ἀνθρώπους, μετέχοντας μὲν τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας, τόποις δὲ καὶ χρόνοις διεστηκότας, ἐφιλοτιμήθησαν ὑπὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σύνταξιν ἀγαγεῖν, ὥσπερ τινὲς ὑπουργοὶ τῆς θείας προνοίας γενηθέντες. ἐκείνη τε γὰρ τὴν τῶν ὁρωμένων ἄστρων διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοινὴν ἀναλογίαν συνθεῖσα κυκλεῖ συνεχῶς ἅπαντα τὸν αἰῶνα, τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστοις ἐκ τῆς πεπρωμένης μερίζουσα, οἵ τε τὰς κοινὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις καθάπερ μιᾶς πόλεως ἀναγράψαντες ἕνα λόγον καὶ κοινὸν χρηματιστήριον τῶν συντετελεσμένων ἀπέδειξαν τὰς ἑαυτῶν πραγματείας.* Diodor I 1, 3. Menschheit und All auch hier geeint durch Sympathie, denn die 'gemeinsame Analogie' ist nur ein anderes Wort dafür.[1]

Da bei Diodor 4 Anfang an 3 Ende anschließt, fallen

[1] Siehe S. 53 Anm.

diese Sätze aus der Einleitung heraus (s. P. S. 33). Sie sind ein Bruchstück aus der Einleitung des Poseidonischen Geschichtswerkes. Bei Polybios läßt sich auch die Stelle angeben, der sie entsprochen haben müssen. I 4,1: *τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν τοῦτό ἐστιν ὅτι, καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν, οὕτως καὶ ⟨δεῖ⟩ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν.* Wie die Geschichte durch Polybios über die Oikumene sich erweitert, so durch Poseidonios ins Universum; dort Tyche, hier Pronoia; dort Einigung des Erdkreises, hier Einigung der Menschheit mit den Gestirnen. Aus dem Begriffe des Geschehens, den beide sich gebildet haben, leiten sie beide die Aufgabe der Geschichte ab. Geschichte ist Vereinigung. Doch was die Menschheit bei dem einen eint, ist das erstaunliche Geschehen der letzten Zeiten; was sie bei dem anderen eint, ist der Zusammenhang des Kosmos.

Die menschliche Gemeinschaft hat man aus der kosmischen auch sonst abgeleitet. Aber sonst geschah es durch die Gleichung: Vernunft = Vernunft. Cicero de leg. I 22: quid est autem, non dicam in homine sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? quae quom adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis

eiusdem habendi sunt. Ebenso de nat. deor. II 79 (wie sich S. 95 u. 110 ergab, nicht aus Poseidonios). Poseidonios setzt auch hier an Stelle der Vernunft die Kraft — ein Wirkendes, das sich zugleich anschaulich durch die Reiche der Natur dem Blick entfaltet und zugleich im Innern fühlbar ist —, die Sympathie des Einen mit dem All.

Bleibt aber nicht doch bei Markus eine Schwierigkeit? Der Geist sucht mit dem ihm Verwandten, mit dem Allgeist zu verschmelzen! Wer das lehrte, kann nicht die persönliche Unsterblichkeit gelehrt haben, kann folglich auch nicht die Quelle des ersten Buches der Tuskulanen sein. Und doch glaubt man noch immer Poseidonios hier zu finden. Aber diese Gläubigkeit an eine Hypothese aus dem Jahre 78 hat sich aufs Beweisen nie verstanden, und die Schwierigkeit beruht nur auf der Hypothese.

ZWEI BRUCHSTÜCKE AUS DER ERKENNTNISTHEORIE

1. DIE SINNESWAHRNEHMUNG

Auch die Lehre von der Sinneswahrnehmung, mit der Plotin Enn. IV 5, 1 f. sich auseinandersetzt, hat ihren Ursprung in dem Satze von der einigenden Kraft des Gleichen. Nach dieser Lehre stehen bei der Wahrnehmung Subjekt und Objekt, kraft einer bestimmten 'Ähnlichkeit', in 'Sympathie'.[1] Als tiefere Ursache der Sympathie der Wahrnehmung erscheint wieder die Sympathie des Kosmos: *ἀλλ' εἰ συμπαθὲς τῷ ἓν ζῷον εἶναι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, ὅτι ἐν ἑνὶ καὶ ἑνός, πῶς οὐ δεῖ, ὅταν τοῦ πόρρω αἴσθησις ᾖ, συνέχειαν εἶναι;* Womit Plotin dann insbesondere sich abgibt, ist die Frage nach dem Übertragenden, dem *μεταξύ*,[2] d. h. nach der Bedeutung, die der Luft bei diesem Vorgang zukomme. Ist es die Ähnlichkeit von Subjekt und Objekt, die diese Sympathie bewirkt, so muß, schließt Plotin, das *μεταξύ*, die Luft, da sie an dieser Ähnlichkeit nicht teil hat, auch von der Sympathie des Subjekts mit dem Objekt ausgeschlossen sein. Im Grunde ist ihm diese Theorie zu materialistisch und

[1] Röhl, Der okkulte Kraftbegriff S. 42, stellt damit zusammen Theophrast fr. de sensibus Diels, Dox. S. 515, 19: *οὐ γὰρ κἂν συμπάσχῃ τι τῇ ἀκοῇ, διὰ τοῦτο καὶ αἰσθάνεται*, und Plutarch, Non posse suaviter vivi sec. Epic. 14 p. 1096 E: *ἀμέλει ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων πρὸς ἴδιόν τι πέφυκεν αἰσθητόν, εἰ καὶ πάνυ συμπάσχουσιν ἀλλήλαις.* Aber da handelt es sich nicht um die Sympathie des Subjekts mit dem Objekt, also überhaupt nicht um die Sympathie in dem Sinne, wie er hier zur Frage steht, sondern um eine Mitaffektion eines anderen Körperteils mit dem Gehörsinn oder zweier Sinne miteinander. Es führt zu nichts, wenn man in solchen Dingen nach Gebieten ordnet, Krankheit, Wahrnehmung usw., statt nach dem Wesen.

[2] Der Terminus wie das Problem ist Aristotelisch, de anima II c. 7 ff.

zu physikalisch: *εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό, οὐκ ἂν τὸ μεταξύ, ἀνόμοιον ὄν, πάθοι ἢ τὸ αὐτὸ οὐκ ἂν πάθοι. εἰ δὲ τοῦτο, πολλῷ μᾶλλον μηδενὸς ὄντος μεταξὺ πάθοι ἂν τὸ πεφυκὸς πάσχειν, κἂν τὸ μεταξὺ τοιοῦτον ᾖ, οἷον καὶ αὐτὸ παθεῖν τι.* Was jedoch in dieser Theorie die Luft als Übertragerin bedeutet haben muß, verrät sich in V 5, 4: „Wenn das mit dem Gesicht verbundene (die Gesichtswahrnehmung im Draußen kontinuierende) Licht (— die Frage, ob der Träger dieses Lichts die Luft sein müsse, läßt Plotin absichtlich in der Schwebe; nach der Theorie, die er bekämpft, ist sie das in der Tat gewesen —) selbst beseelt ist und die Seele sich durch es hindurchbewegt und in ihm ist, nicht anders als im Innern, in dem Wahrnehmungsorgan, bei dem Vorgange der Wahrnehmung“: ... Die Folgerung sucht wieder das Materialistische, den materiellen Träger zu entfernen: *εἰ μὲν γὰρ τὸ φῶς τοῦτο τὸ συναφὲς ἔμψυχον γίνεται, καὶ ἡ ψυχὴ δι' αὐτοῦ φερομένη καὶ ἐν αὐτῷ γιγνομένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἔνδον, ἐν τῷ ἀντιλαμβάνεσθαι δήπουθεν, ὅπερ ἐστὶν ὁρᾶν, οὐδὲν ἂν δέοιτο τοῦ μεταξύ* [*φωτός*].[1]

Aber ist das nicht genau die Theorie des Poseidonios, deren Vitalismus bei Galen hervortrat? De plac. Hippocratis et Platonis S. 641 (Müller): „Daß die Luft das Medium ist, durch das wir sehen, ist klar und wird von allen zugegeben. Das Problem ist, ob gleichsam auf einem Wege vom Objekte her etwas auf uns zukommt, oder ob die Luft uns zur Erkenntnis eines sichtbaren Objekts ein so beschaffenes Organ darstellt, wie unsere Nerven zur Erkenntnis eines tastbaren. Nun glauben die meisten, die durch den Gegenstand bewirkte ‘Veränderung’ (Affektion) werde durch den Nerv zum Hegemonikon geleitet. Aber die Wahrnehmung des Schmerzes

[1] Von mir eingeklammert, denn es geht voraus: *ἢ πρῶτον μὲν τοῦ μεταξὺ ἀέρος οὐ δεῖται*, und es folgt: *πάσχοντος οὐδὲν τοῦ μεταξύ.*

könnte nicht in dem gebrochenen oder verbrannten Gliede lokalisiert sein, wäre nicht auch in dem Glied die Fähigkeit zur Wahrnehmung vorhanden. Vielmehr ist der Nerv selbst ein Teil des Gehirns, vergleichbar der Verzweigung eines Baumes, und der Teil des Gehirns, aus dem er hervorwächst, überträgt auf sich die Empfindung ganz und gar, auf eine Weise, daß er selbst befähigt wird, den ihn berührenden Gegenstand zu unterscheiden. (Galen hat hier, nach Platon und vermöge seiner eigenen besseren Kenntnis, was bei Poseidonios die Funktion des Herzens war, auf das Gehirn übertragen; Cicero de nat. deor. II 139, nach Poseidonios: huc adde nervos, a quibus artus continentur, eorumque implicationem toto corpore pertinentem. qui sicut venae et arteriae a corde tracti et profecti in corpus omne ducuntur.) Ähnlich verhält es sich mit der umgebenden Luft; beleuchtet von der Sonne, wird sie ein ebensolches Organ der Wahrnehmung, wie das ins Auge (aus dem Gehirn) tretende Pneuma; während sie, solange ihr die Beleuchtung, d. h. die in ihr durch den Einfall der Sonnenstrahlen hervorgerufene 'Verwandlung' abgeht, zu einem solchen gleichermaßen (wie das Auge und der Sehnerv) affizierten Organ (*ὁμοιοπαθὲς ὄργανον*) nicht werden kann." (Ich übergehe die Polemik gegen die orthodoxe Stoa, Epikur und Aristoteles.) „Und welche Schwierigkeit ist denn dabei, den Strahl der Sonne selbst für wahrnehmend zu halten, wie es an dem aus dem Gehirne kommenden Pneuma unseres Auges deutlich ist? Ist es doch selbst lichtartig! Ja, sollen wir unsere Ansicht über die Substanz der Seele äußern, so kann sie nur eins von zweien sein: entweder jener lichtartige und ätherische Körper selbst, auf den, mögen sie wollen oder nicht, die Stoiker und Aristoteles, durch ihre eigene Konsequenz gezwungen, schließen müssen; oder sie ist selbst unkörperlich, dann ist derselbe Körper, durch dessen Vermittlung sie mit allen anderen Körpern in

Verbindung tritt, ihr erstes Vehikel.“ (Offenbar stellt diese zweite Möglichkeit nur eine Konzession Galens dar an den Platonismus.)

Τὸ μὲν οὖν διὰ μέσου τοῦ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς ἐναργές ἐστι καὶ πᾶσιν ὁμολογούμενον, ἡ ζήτησις δὲ ἐπὶ τῷδε γίνεται, πότερον ὡς διὰ ὁδοῦ τινος μέσης ἀπὸ τῶν ὁρωμένων ἀφικνεῖταί τι πρὸς ἡμᾶς ἢ τοιοῦτον ὄργανον ὁ ἀήρ ἐστιν ἡμῖν εἰς τὴν τῶν ὁρατῶν διάγνωσιν, οἷόν περ τὸ νεῦρον εἰς τὴν τῶν ἁπτῶν.[1] *οἴονται μὲν οὖν οἱ πλεῖστοι καὶ διὰ τοῦ νεύρου τὴν ἀπὸ τῶν προσπιπτόντων ἀλλοίωσιν ἀναδιδομένην ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν εἰς διάγνωσιν ἄγειν ἡμᾶς αὐτῶν, οὐκ ἐννοοῦντες, ὡς οὐκ ἂν ἡ τῆς ὀδύνης αἴσθησις ἐγίνετο κατὰ τὸ τεμνόμενον ἢ θλώμενον ἢ καόμενον μόριον, εἰ μὴ καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ δύναμις ἦν ἐν αὐτοῖς. ἔχει δὲ ἐναντίως ἢ δοξάζουσιν ἐκεῖνοι τὸ ἀληθές. αὐτό τε γὰρ τὸ νεῦρον ἐγκεφάλου μέρος ἐστίν, οἷόν περ ἀκρεμὼν ἢ βλάστημα δένδρου, τό τε μέρος, εἰς ὃ ἐμφύεται, τὴν δύναμιν αὐτοῦ δεχόμενον εἰς ὅλον ἑαυτῷ διαγνωστικὸν γίνεται τῶν ψαυόντων αὐτοῦ. παραπλήσιον οὖν τι κἀπὶ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς ἀέρος γίνεται· πεφωτισμένος γὰρ ὑφ᾽ ἡλίου τοιοῦτόν ἐστιν ἤδη τῆς ὄψεως ὄργανον, οἷον τὸ παραγινόμενον ἐξ ἐγκεφάλου πνεῦμα· πρὶν φωτισθῆναι δὲ κατὰ τὴν ὑφ᾽ ἡλίου εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς βολῆς ἐναποτελουμένην ἀλλοίωσιν ὁμοιοπαθὲς ὄργανον οὐ γίνεται… τί δὲ χαλεπόν ἐστι τὴν ἡλιακὴν αὐγὴν αἰσθητικὴν ὑποθέσθαι, οἷον μάλιστα τὸ κατὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς πνεῦμα τὸ παραγινόμενον ἐξ ἐγκεφάλου προδήλως ὁρᾶται; καὶ γὰρ φωτοειδές ἐστιν. εἰ δὲ καὶ περὶ ψυχῆς οὐσίας ἀποφήνασθαι χρή, δυοῖν θάτερον ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ἢ τοῦτο εἶναι τὸ οἷον αὐγοειδές τε καὶ αἰθερῶδες σῶμα [λεκτέον αὐτὴν] εἰς ὅ, κἂν μὴ βούλωνται, κατὰ ἀκολουθίαν ἀφικνοῦνται Στωϊκοί τε καὶ Ἀριστοτέλης, ἢ αὐτὴν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν οὐσίαν, ὄχημα δὲ τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι ταυτὶ τὸ σῶμα, διὰ οὗ μέσου τὴν πρὸς τἆλλα σώματα κοινωνίαν λαμβάνει.*

Der Ursprung dieser Theorie ergibt sich aus der Über-

[1] Ebenso S. 623 Müller, wie denn dies Ganze zusammengehört.

einstimmung Galens mit Cicero de nat. deor. II 83 (ipseque aer nobiscum videt, nobiscum audit; s. S. 102, P. S. 238) und Sextus adv. dogm. I 93 f. u. 119 f. Sextus zitiert dazu den Poseidonios. Damit hier kein Zweifel bleibe, lasse ich Galen und Sextus aufeinander folgen:

Galen S. 625 (Müller): *Εἴπερ οὖν ἡ ὄψις μόνη τῶν ἄλλων αἰσθήσεων αἰσθάνεται τοῦ κινοῦντος αὐτὴν αἰσθητοῦ διὰ μέσου τοῦ ἀέρος οὐχ' ὡς βακτηρίας τινός, ἀλλὰ ὡς ὁμοειδοῦς τε καὶ συμφυοῦς*[1] *ἑαυτῇ μορίου καὶ μόνῃ τοῦτο ἐξαίρετον αὐτῇ δέδοται μετὰ τοῦ καὶ διὰ ἀνακλάσεως ὁρᾶν, εἰκότως ἐδεήθη πνεύματος ἄνωθεν ἐπιρρέοντος αὐγοειδοῦς, ὃ προσπῖπτον τῷ πέριξ ἀέρι καὶ οἷον ἐπιπλῆττον*[2] *αὐτὸν ἑαυτῷ συνεξομοιώσει. δεόντως οὖν ἐροῦμεν αὐγοειδὲς μὲν εἶναι τὸ τῆς ὄψεως ὄργανον, ἀεροειδὲς δὲ τὸ τῆς ἀκοῆς, ἀτμοειδὲς δὲ τὸ τῆς ὀδμῆς, καὶ τὸ μὲν τῆς γεύσεως ὑγρόν, τὸ δὲ τῆς ἁφῆς γεῶδες. οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν ἑτέρως ἔχειν αὐτὰ τῆς ἐκ τῶν ὁμοίων ἀλλοιώσεως χρήζονται, καὶ τοῦτο ἄρα ἦν, ὃ βούλεται δηλοῦν ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐν οἷς φησι·*

> *'γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,*
> *αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον.'*

Sextus adv. dogm. I 92: *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινῶς δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν·*

> *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,*
> *αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,*
> *στόργην δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ γε νείκει λυγρῷ.*

[1] D. h. die Luft ist nicht nur dem Organ des Gesichts gleichartig, sondern mit ihm 'verwachsen'; s. S. 102 f.

[2] Es ist dasselbe Wort, das Seneca mit ferire, impellere usw. übersetzt, nat. qu. V 8: adicit autem ei stimulos ortus solis feriens gelidum aëra, nam etiam antequam appareat, lumine ipso valet et nondum quidem radiis aëra impellit, iam tamen lacessit. Siehe P. S.155.

καὶ ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς,[1] *οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.*

Wieder ist Poseidonios mit Empedokles, den er zitiert, nicht zu verwechseln. Es handelt sich bei ihm nicht mehr, wie in der Vorsokratik, um die Ableitung der Wahrnehmung aus den Prinzipien, sondern um diejenige Wechselwirkung zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, als welche die Wahrnehmung sich darstellt. Der Wahrnehmungsapparat des Mikrokosmos bildet nun ein Ganzes, das, indem es sich aus den in den vier Elementen selbst enthaltenen sensitiven Kräften aufbaut, mit dem makrokosmischen Sensorium sich verbindet und 'verwächst'. Wie das Gesicht 'lichtartig', das Gehör 'luftartig' ist, so ist auch umgekehrt das Licht selbst 'wahrnehmend', die Luft selbst 'hört mit uns' (nobiscum videt, nobiscum audit, bei Cicero). Erkenntnis ist Verschmelzung eines Einzelwesens mit dem Kosmos, letzten Endes Einigung und Sympathie des Kosmos mit sich selbst.

Jedoch die Seele lichtartig? Wie ist das zu verstehen? Wo kehrt das wieder? Warten wir auf die Enthüllungen der Eschatologie.

2. WACHEN UND SCHLAFEN

Ein zweiter Auszug aus der Erkenntnislehre, *π. κριτηρίου*, läßt sich jetzt mit Sicherheit dem ersten von mir ausgesonderten zur Seite stellen, jene schöne Interpretation

[1] Bei der Wiederholung § 119 wird auch noch das Uebrige hinzugefügt: *ἡ δὲ ὄσφρησις ἀτμοὺς γνωρίζουσα πάντως ἐστὶν ἀτμοειδής* usw. Auch hier folgt das Empedokleszitat und der Timaios. Ebenso verbindet sich dies alles drei, Empedokles, Timaios und dieselbe Theorie der Wahrnehmung, bei Sextus.

bei Sextus (adv. log. I 126—133), die zugleich die ersten Sätze Heraklits erhalten hat. Ich darf bekennen, daß mir dies Fragment dem Eindruck nach am nächsten dem zu kommen scheint, was ich mir unter Poseidonios vorstelle.

Das Fragment ist eine Einlage, nicht anders als das über die Erkenntnistheorie der Pythagoreer (P. S. 415 f.). In der Hauptquelle des Sextus zählte Heraklit zu denen, die die Sinneszeugnisse verwarfen, um allein den Logos als Kriterium zu behalten. Als Besonderheit war angemerkt, daß Heraklit, zum Unterschied von anderen möglichen Bestimmungen, den Logos als *κοινός* bezeichne, als den Allverbindlichen, nicht als etwas in das Belieben einzelner Gestelltes:

(127) *τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται, οὐ τὸν ὁποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινόν.*[1] — (131) *ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν* [. . .],[2] *τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχοιν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.* — (134) *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις* — voraus geht das Zitat: *διὸ ἕπεσθαι δεῖ τῷ ξυνῷ* — *τὸν κοινὸν λόγον*[3] *κριτήριον ἀποφαίνεται, καὶ τὰ μὲν κοινῇ φησὶ φαινόμενα πιστὰ ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ.*

Es ist dieselbe Auffassung des Heraklitischen *κοινὸς λόγος*, die auch für Ainesidem *καθ' Ἡράκλειτον* bezeugt wird, Sextus adv. log. II 10: *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καί φασι τούτων τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.* Die Interpretation mag aus der Tradition der Heraklitkommentatoren stammen. Was danach *κοινός* be-

[1] Da steht zwar *τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, aber ebendies fügt Sextus aus seiner zweiten Quelle hinzu.

[2] Sextus fügt um der Kontamination willen hinzu: *τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται.*

[3] Hier steht *κοινὸν λόγον* richtig allein, ohne Hinzufügung des kontaminierenden: *καὶ θεῖον.*

deutet, kann nicht fraglich sein: es heißt das Menschlich-Allgemeine; wahr sei das, was eines j e d e n Vernunft annehmen müsse.

Doch damit hat Sextus eine andere Interpretation kontaminiert. Hier wird *κοινός* zum stoischen Begriff, wie bei Kleanthes (Fr. 537): *ᾧ συ κατευθύνεις κοινὸν λόγον . . .* Nun heißt es das All; *κοινὸς λόγος* der All-Logos, daher *κοινὸς καὶ θεῖος*. Aber das allen Menschen Geltende, das Menschlich-Allgemeine, ist ein anderes als das Göttlich-Allumfassende. Es ist unmöglich, beide zu vereinigen, sonst müßte das Menschlich-Abgesonderte, um zu dem Göttlich-Allumfangenden zu kommen, den Umweg über das Menschlich-Allgemeingültige nehmen; wovon keine Rede sein kann. Doch die Kontamination bringt Sextus in einen noch tieferen Widerspruch. Was er zu widerlegen vorhat, ist: auch Heraklit verwirft die Sinne, um allein den Logos als Kriterium zu belassen. Aber wie reimt sich das mit jener pantheistisch-vitalistischen Erkenntnistheorie, die er hinzuzieht?

„Dieser Physiker lehrt, die Atmosphäre sei vernunfterfüllt und sinnbegabt. Eine Andeutung derselben Lehre findet sich bereits um vieles früher bei Homer:

> 'Denn wie die Tage sich ändern, die Gott vom Himmel uns sendet,
> Ändert sich auch das Herz der erdebewohnenden Menschen.'[1]

Auch Archilochos sagt, der Menschen Gedanken seien 'wie die Tage, die Zeus ihnen sende'. Dasselbe findet sich auch bei Euripides:

> 'Wer du auch seist, schwer zu Erkennender,
> Zeus, Notwendigkeit der Natur oder Vernunft der Menschen,
> Dich bet' ich an.'

Indem wir diese göttliche Vernunft, nach Heraklit, durch unser Atmen in uns einziehen, werden wir vernünftig; im Schlafe sind wir daher bewußtlos, im Wachen wiederum bei Sinnen. Denn wenn sich im Schlafe die

[1] Die Uebersetzung ist von Voß.

Kanäle unserer Sinneswerkzeuge schließen, trennt unsere Vernunft sich von ihrer 'Verwachsenheit' mit dem umgebenden Element, erhalten bleibt allein als das, wodurch wir an ihm angewachsen sind, die Atmung, als wie eine Wurzel. Diese Trennung ist es, die den Verlust unserer Erinnerung herbeiführt. Im Wachen wiederum lugt unsere Vernunft wie durch Fenster durch die Poren (Kanäle) unserer Sinne hindurch, trifft auf die Atmosphäre und erfüllt sich mit Erkenntniskraft. Wie Kohlen in Feuers Nähe durch 'Verwandlung' glühend werden, getrennt vom Feuer wieder erlöschen: so wird auch der unserem Körper von dem umgebenden Element zu Gast gegebene Teil infolge jener Trennung nahezu vernunftlos, infolge des Zusammenwachsens durch die meisten Poren wiederum gleichartig dem All. Diese 'gemeinsame' und göttliche (d. h. makrokosmische) Vernunft, durch deren Teilhaben wir selbst vernünftig werden, betrachtet Heraklit als das Kriterium der Wahrheit. Daher beginnt er sein Buch 'Über die Natur' mit einer Art von Geste gegen die Atmosphäre: 'Diesen Logos, obwohl er ist, verstehen die Menschen nie, weder ehe sie ihn vernahmen, noch nachdem sie ihn vernommen haben. Denn obwohl alles nach diesem Logos geschieht, sind sie den Unerfahrenen gleich, so oft sie sich versuchen in Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur zerlegend und zeigend, wie es sich damit verhält. Den anderen Menschen aber entgeht, was sie im Wachen tun, wie wessen sie im Schlafe vergessen.' Nachdem er auf solche Weise deutlich zu erkennen gegeben, daß wir allein durch Teilhaben an dem göttlichen Logos handeln und denken, fügt er nach wenigen Zwischensätzen hinzu: 'Deshalb soll man folgen dem Gemeinsamen. Doch ob der Logos auch gemeinsam ist, so leben doch die meisten, als ob sie ihre eigene Einsicht hätten.' Und doch ist diese (d. h. die wahre Einsicht) nichts

anderes als die Auslegung der Ordnung des Alls. Sofern wir daher an seinem, an des Alls Gedenken und Erinnerung teilhaben, denken wir wahr, sofern wir uns isolieren, falsch."

Ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. ἐμφαίνει δὲ τὸ τοιοῦτο πολὺ πρόσθεν Ὅμηρος (σ 136) εἰπών·

> τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
> οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

καὶ Ἀρχίλοχος δέ φησι τοὺς ἀνθρώπους τοιαῦτα φρονεῖν

> ὁποίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει (Fr. 70 Bergk)

εἴρηται δὲ καὶ τῷ Εὐριπίδῃ (Troad. 885) τὸ αὐτό·

> ὅστις ⟨ποτ'⟩ εἶ σὺ δυστόπαστος εἰσιδεῖν,
> Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
> ἐπευξάμην σε.

τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν. ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. [...][1] ἐναρχόμενος

[1] Die oben angeführten Zwischensätze aus der anderen Interpretation lasse ich hier aus. Als Zwischensätze verraten sie sich, vom Sinn zu schweigen, auch schon durch die Art ihrer Anknüpfung.

γοῦν τῶν Περὶ φύσεως (B 1 Diels) *ὁ προειρημένος ἀνὴρ καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησί· „λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ ⟨πάντων⟩ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται." διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει* (B 2 Diels), *„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ⟨ξυνῷ", τουτέστι τῷ⟩ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· „τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν." ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως.*[1] *διὸ καθ' ὅτι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δ' ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.* [...]

Ein Unterschied wird zwischen Sinneserkenntnis und Logos-Erkenntnis hier ebensowenig mehr gezogen wie in dem Fragment über die Pythagoreer: *ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων* (!) *χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς ... οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν* (d. h. durch Aufhören der Sinneserkenntnis) *σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται.* Wo bleibt da der Unterschied zwischen den Sinneswahrnehmungen und dem Logos? Und wie in aller Welt kann man vernünftigerweise das als einen Beleg dafür betrachten, daß Heraklit, wie Sextus im

[1] Das heißt — nach Poseidonios —: jede individuelle Erkenntnis, die ganze Weisheit des menschlichen Einzelwesens ist in Wahrheit nichts anderes als eine Auslegung der Ordnung des Alls. An die Poseidonische Telosformel (P. S. 329) sei hier nur erinnert.

Anfang behauptet, die Sinneswahrnehmung verwerfe, *τὴν μὲν αἴσθησιν ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον*? Genau wie das Fragment über die Pythagoreer sondert sich auch dieses von der erkenntniskritischen Hauptquelle des Sextus ab, indem das eine wie das andere, unbekümmert um die Unterscheidung zwischen Sinnen und Vernunft, jedwede Erkenntnis aus der Verwandtschaft des erkennenden Subjekts mit dem All-Logos ableitet. Der kosmische Erkenntnisbegriff in beiden ist derselbe: Gleichwerden mit dem All; *ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται = τὸν λόγον . . . θεωρητικὸν ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινα συγγένειαν πρὸς ταύτην. — τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος = οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.* Eins geht in das andere über, abwechselnd erklingen die verwandten Klänge aus der Vorsokratik in dieselbe Melodie hinüber. Dieser dergestalt ins All hinüberstrebende, im All, im Draußen sich verwurzelt fühlende, mit allen Sinnen und durch alle Poren, mit dem Innersten wie mit dem Äußersten, im Geist wie durch die Haut, im Offenbarsten und Geheimsten durch das All bewirkte und bestimmte: dieser Heraklit ist der des Poseidonios! Wenn es auch nicht der wahre ist: auch nur die Heraklite der verschiedenen Überlieferungen auseinander zu kennen, wäre nichts Geringes. Das alte Bild des Religionsstifters, der von der Betrachtung des Himmels zur Erkenntnis Gottes und des Alls gelangt (s. Parmenides S. 99), zeigt sich verwandelt: *δεικνὺς τρόπον τινὰ τὸ περιέχον . . .* Wenn darin gewiß auch noch die alte Geste nachwirkt, deren Vorbild wohl in Demokrits Mikros Diakosmos (Fr. 30) zu erkennen ist: *ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες,*[1] so bedeutet das doch nun nicht mehr das-

[1] Hier ist freilich nicht ganz zu vergessen, daß auch Demokrit

selbe: das Umgebende, die Luft, ist nun selbst wie mit einem geistigen, geheimnisvollen Fluidum erfüllt, das in den Menschen dringt und einströmt; dies, dies ist Erkenntnis: Überströmen aus dem Makrokosmus in den Mikrokosmus. So, nicht anders, läßt Dios Olympicus die Religion entstehen (or. XII 27; vgl. P. S. 412): *ἀναγκαία καὶ ἔμφυτος ἐν παντὶ τῷ λογικῷ γιγνομένη κατὰ φύσιν ἄνευ θνητοῦ διδασκάλου . . . διά τε τὴν ξυγγένειαν τὴν πρὸς αὐτοὺς (τοὺς θεοὺς) καὶ πολλὰ μαρτύρια τἀληθοῦς . . . ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν*[1] *οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι καθ' αὑτούς, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον* — haben wir da nicht — der Redner zwar gebraucht es als Zierat, doch es war einmal weit mehr — den Terminus der *σύμφυσις*? Denselben wie bei Sextus (*συμφυΐα πρὸς τὸ περιέχον*), wie bei Poseidonios selber, der das Sehen als eine *σύμφυσις* bezeichnet (s. S. 103)? — *πῶς οὖν ἀγνῶτες εἶναι ἔμελλον . . . πανταχόθεν ἐμπιμπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διά τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς συμπάσης τε ἀτεχνῶς αἰσθήσεως;* Der Philosoph des Dion geht zwar weiter, da er sagt: durch alle unsere Sinne ziehen wir aus dem gotterfüllten All die Gotteserkenntnis in uns ein. Jedoch begreift das nicht dieselbe Erkenntnislehre in sich, die der Philosoph des Sextus darstellt, wenn er sagt: durch alle unsere Sinne ziehen wir aus dem geisterfüllten, sinnerfüllten All schlechthin alle Erkenntnis in uns ein? Erkenntnis, wenn sie auf das All gerichtet ist, wird sie nicht Religion?

Des Menschen Einzelseele, heißt es weiter, ist ein Teil der Allseele. Was da in uns Erkenntnis schafft, ist uns von draußen wie zu Gast gegeben, ‘in uns ein-

gelehrt hat: *ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν* (Fr. A 106 Diels).

[1] Zu *οὐ μακράν, ἀλλὰ ἐν μέσῳ* vgl. Norden, Agnostos Theos S. 23. Allerdings gehört das der religiösen Formelsprache an, die für Quellenuntersuchungen nicht unbedingt verläßlich ist, wie Topen überhaupt.

gegastet': ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα ... Ist es nicht dieselbe Anschauung, die hier einer Erkenntnisthorie zugrunde liegt und die als Grundlage der Theorie der Mantik in de div. wiederkehrt? II 58,119: divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine completum esse mundum: hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni quae sint futura.[1] Diese Übereinstimmung in der Bezogenheit der Einzelseele auf das All, verlangt sie nicht auch das erkenntnistheoretische Fragment als Poseidonisch zu betrachten?

Und wieder die Herleitung dieses Bewußtseins aus der Urzeit! Denn wenn hier vor Heraklit Homer, Archilochos, Euripides zitiert werden — gewiß mit willkürlichen Interpretationen, die jedoch sich aus dem Zwang der urzeitlichen Perspektive, aus dem Glanz der kosmischen Erhellung aller Zeugnisse ergeben —, so heißt das nichts anderes als bei Sextus I 16 in der Poseidonischen Pythagoreerexegese: *παλαιὰ γάρ τις, ὡς προεῖπον, ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά.* Daß Poseidonios in der Ableitung der Dogmen auch die Dichterzeugnisse herangezogen hat, war ohnedies bekannt. Doch hier besagen sie noch mehr: der Weltgeist selber scheint in Worten, da und dort, den Äußernden oft unbewußt, dem Ohr, das auf ihn acht hat, offenbarend zu erklingen.

In allen drei Zitaten, wenn wir sie für sich betrachten, ist Zeus lediglich der, der die Gedanken der Men-

[1] Kratipp hat die stoische, oder sagen wir Poseidonische Erklärung mit der platonisch-peripatetischen kombiniert: de div. I 32. 70: animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos, ex quo intellegitur, esse extra divinum animum, humanus unde ducatur. Das ist doch etwas anderes als der Aristotelische *θύραθεν νοῦς* (wie gegen Pohlenz, NGG. 1921 S. 186 bemerkt sei); in tractos et haustos steckt die stoische Terminologie (s. P. S. 445). Aber platonisierend fährt er mit der Unterscheidung zweier Seelenteile fort: quae autem

schen lenkt.[1] Doch durch den Interpreten, der das Göttliche als Stoff- und Kraftzusammenhang begreift, wird er zum Drinnen und zum Draußen, zu der Luft, mit der der Mensch verwurzelt ist, zur 'Atmosphäre' (*περιέχον*).

Die genauste Parallele hierzu findet sich in der Aratkommentatoren-Literatur, und dort hat nachweislich der Poseidonios-Schüler Diodor von Alexandria sie propagiert. Auch dort ist Zeus die Luft, d. h. das Göttliche, das wir, indem wir reden, zu beseeltem Sinn gestalten,[2] das wir, indem wir atmen, in uns einziehen (Maass, Comment. in Arat. S. 83): *οἱ δὲ Δία τὸν ἀέρα ἀκούσαντες φέρουσι μάρτυν Φιλήμονα τὸν κωμικόν· φησὶ γάρ . . .* (Fr. 91 K.). *διὸ καὶ τὸν Ἄρατον ἐπάγειν· μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί· πάντη γὰρ Διὸς κεχρήμεθα· σπῶντες γὰρ τὸν ἀέρα ἀναπνέομεν.* S. 178: omnes enim qui vivimus, manifestamur utiliter per inspirationem et expirationem, sed et illa alia, in quibus vivimus, aërem opus habent.[3] Man kann nicht anders als auch

pars animi usw. Wäre Poseidonios Dualist, so hätte er erst recht die Erkenntnis, als beruhend auf der Verwandtschaft mit der Gottheit, auf den *νοῦς* beschränken müssen — aber das Gegenteil ist der Fall!

[1] Als Beispiel der *μετάφρασις* kehrt das Archilochoszitat verbunden mit diesem Homervers wieder in Theons Progymnasmata S. 153 W., aber das Eigentümliche ist nicht diese Zusammenstellung, sondern die philosophische Interpretation.

[2] Die 'natürliche Theologie', d. h. die eingeborene Religion, hub an mit dem Erklingen der menschlichen Sprache (Dio XII 28): *φωνὰς ἀκούοντες . . . αὐτοί τε φθόγγον ἥδιστον ἱέντες . . . ἐπιθέμενοι σύμβολα τοῖς εἰς αἴσθησιν ἀφικνουμένοις.* Anonymus S. 178: *τὸν οὐδέποτ', ἄνδρες, ἐῶμεν ἄρρητον*: namque quoniam nihil aliud est vox quam percussus aër, videtur convenienter dixisse. Das sagt mehr als die orthodoxe Definition: *φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος*; das heißt: unsere Rede selbst — ist Zeus! Und bei Plutarch steht (P. S. 468): durch die Sprache wird die Luft selbst Logos, ganz und gar, *δι' ὅλου.* Es ist das akustische Korrelat zu jener 'vitalistischen' Optik, über die P. S. 238.

[3] Bei dem Anonymus II S. 178 Maass wird auch für diese Interpretation Krates zitiert, doch scheint da eine Konfusion, wenn nicht gar Lücke vorzuliegen. Bei Achill S. 83 Maass werden die Ansichten

hierzu wieder die Theologie zitieren, Cic. de nat. deor. II 83: animantes autem aspiratione aëris sustinentur, folglich, wird geschlossen, ist die Luft selbst beseelt! — Die Gottesdefinition, die darauf bei dem Kommentator folgt, ist die des Poseidonios: propter quod et Stoici Iovem (die Parallelübersetzung gibt dafür divum = *θεόν*) esse adfirmant, qui per materiam manat spiritus = Commenta Lucani ed. Usener ad v. 578 S. 305: ait enim Posidonius Stoicus: *θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι' ἁπάσης οὐσίας*: 'deus est spiritus rationalis per omnem diffusus materiam'. Ein Zufall kann hier kaum noch walten, denn daß gerade diese Definition für einen Stoiker sich keineswegs von selbst versteht, lehrt die Zusammenstellung bei Aëtius S. 301 f. Diels; Stob. ecl. phys. I S. 34 W., Chrysipp. Fr. II S. 305 f. Arnim; auch die ähnlichste, *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*, lautet da noch anders.

Über die vitalistische Bedeutung der Begriffe *συμφυΐα* und *ἀλλοίωσις* hat anderes uns bereits belehrt (s. P. S. 438, hier S. 105). Jedoch auch *πρόσφυσις* ist Poseidonischer Terminus: *μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σωζομένης*. Daß die Seele nicht nur mit der Luft verwachsen, daß sie auf der Allseele in Luft und Äther 'angewachsen'

derer, die Zeus als Himmel, als Aether und als Luft interpretieren, streng geschieden; und bei dem Anonymus S. 177: Crates autem Iovem dictum caelum, invocatum vero merito aerem et aetherem, quod in his sunt sidera (Parallelübersetzung: Crates vero dici caelum, cognominari autem per rationem aera et aethera, pro eo quod ibi essent stellae) ist jedenfalls dem Sinn nach aerem et aetherem zu streichen: Arat rufe Zeus, d. h. den Himmel an, weil er die Gestirne besinge: griechisch etwa: *καλεῖσθαι δ' εὐλόγως αὐτόν [αἰθέρα καὶ ἀέρα], διότι ἐν αὐτῷ ἐστι τὰ ἄστρα*. Fest steht nur, daß die ganze Interpretation des Arateischen Proömiums mit der Erörterung aller verschiedenen Auffassungen auf den Poseidoniosschüler Diodor von Alexandria zurückgeht, also auf den nämlichen, durch den die Poseidonischen Fragmente (das über die Vitalität der Gestirne, s. S. 76, usw.) in die Aratkommentatoren-Ueberlieferung gelangt sind, Diels, Doxographi S. 19; denn der Anonymus schließt S. 179 M.: Zenodotus Aetolus et Diodorus aiunt nec fabuloso Iovi officere huiusmodi opinionem.

sei, und zwar sowohl die Seele innerhalb des Leibes wie die körperlos im Luftreich schwebende, lehrt nach Areios Didymos die stoische Doktrin (Fr. 39, Diels Doxogr. S. 471): *εἶναι δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ ἀέρα, κύκλῳ περι⟨έχουσαν⟩ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἐκ τούτων ἀναθυμιαθεῖσ⟨αν⟩· τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτῃ, ὅσα τε ἐν ζώοις εἰσὶ καὶ ὅσαι ἐν τῷ περιέχοντι. διαμένειν γὰρ ἐκεῖ τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς.* Die Theorie ist Poseidonisch (s. die Eschatologie). Poseidonios hat folglich die Einbegriffenheit der Einzelseele in der Allseele, der Einzel-Wahrnehmung im All-Sensorium gelehrt.

Dennoch hat man dies Fragment nicht ohne einen Schein von Wahrheit auf Ainesidem den Skeptiker zurückgeführt.[1] Läßt sich das halten? Es ist richtig, auch Ainesidem hat *καθ' Ἡράκλειτον* gelehrt, daß der Verstand (*διάνοια*) nicht in uns, sondern außerhalb des Leibes sei, *ἐκτὸς τοῦ σώματος* (Sextus adv. log. I 349). Auch Ainesidem hat den Verstand durch die Sinnesorgane wie durch Türöffnungen hinausragen und lugen lassen: *καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν.* Liegt der Schluß nicht nahe, jener Interpret des Heraklitischen *κοινὸς λόγος* sei kein anderer als Ainesidem? Doch lehrt denn dieser Interpret auch in der Tat, unser Verstand sei außerhalb unseres Leibes? Keineswegs. Wie könnte die Erkenntnis in uns durch die Sinneswerkzeuge, indem sie mit dem Draußen sich verbinden, mit dem All gleichartig und verwandt (*ὁμοειδής*) werden, wenn der Verstand nicht auch in uns selber wäre? *Οἱ δὲ εἶναι μὲν ἔλεγον, οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ τόπῳ περιέχεσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον, οἱ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι ...* Ist das nicht doch noch etwas anderes? Es müßte denn damit gerechnet werden, daß

[1] Diels, Doxographi S. 210; Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Altertum S. 103; Zeller III 1 S. 44; Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skeptizismus S. 233 f.; v. Arnim, Quellenunters. z. Philo (1888) S. 87.

die zweite Stelle nicht genau wäre. Aber dem steht entgegen Sextus adv. log. II 286: *καὶ μὴν ῥητῶς* (!) *ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* Daß der Mensch kein Logikon sei, ist vielleicht die Übertreibung dessen, was die andere Interpretation behauptet hatte: *ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς ... τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν,* doch wie es da steht, und wörtlich bei Ainesidem gestanden haben muß, mit dieser Lehre unvereinbar.

Zweitens: sowohl hier als an der anderen Stelle adv. log. II 8 ist Ainesidem *καθ' Ἡράκλειτον* für Sextus ein erklärter Sensualist. Das erstemal erscheint er neben Straton[1] (*οἵ δὲ αὐτὴν* [*τὴν διάνοιαν*] *εἶναι τὰς αἰσθήσεις*), an der zweiten Stelle in der Gesellschaft Epikurs (*ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ κοινῶς κατενεχθέντες*). Wie konnte Sextus jene Exegese Heraklits als Zeugnis dafür ansehen, daß auch Heraklit zum Logos und nicht zu den Sinnen sich bekenne, wenn ihm eben jene Exegese durch Ainesidem, den Sensualisten, den er als solchen kannte und als solchen rubrizierte, dargeboten war? Da Ainesidems Sensualismus für ihn eine ausgemachte Sache war, wie hätte Sextus, gleichviel ob zu Recht oder mit Unrecht, dies Fragment so deuten können, wie er es getan hat?

Drittens: Ainesidem hat *καθ' Ἡράκλειτον*, wie Sextus angibt, den *κοινὸς λόγος* bei Heraklit mit Nachdruck auf das Allgemein-Verbindliche und Gültige im Gegensatz zu dem, was nur dem Einzelnen erscheint, gedeutet (adv. log. II 8; vgl. S. 193). Und dem Skeptiker lag diese Deutung um so näher, je geläufiger ihm diese Unterscheidung war. Folglich hat er sich derselben Deutung angeschlossen, die von der des unbekannten Exegeten, trotz der Kontamination bei Sextus, sich so deutlich unterscheidet.

[1] Straton ist durch Ainesidem überliefert. Ebenso Tertullian de anima 14.

Viertens: der Vergleich der Sinneswerkzeuge mit Türen, Fenstern oder Öffnungen, wodurch die Seele luge, ist an sich noch nicht beweisend. Ainesidem und Straton folgern: da der Verstand selbst durch die Sinnesorgane wie durch Fenster hervorlugt, ist der Verstand nichts anderes als die Wahrnehmung der Sinne selber. Jener Interpret, in dem wir Poseidonios wiederfanden, folgert: da das Erkennende in uns durch die mit dem Außen kommunizierenden Sinnesorgane wie durch Fenster hervorlugt, so ist Erkenntnis eine Berührung, ein Verwachsen und Gleichwerden zwischen Seele und All. Und Cicero im ersten Tuskulanenbuch (I 46), um gleich ein drittes Beispiel anzuführen, folgert: da unsere Sinnesorgane nur (!) die Fensteröffnungen des Geistes sind, so ist Erkenntnis und Geist überhaupt nichts Leibliches und Irdisches; sehen wir doch oft, ohne zu sehen, und hören, ohne zu hören usw.: neque est enim ullus sensus in corpore.[1] (Um dies nur nebenbei zu sagen: dieser Unterschied weist nur auf eine von den vielen Konfusionen hin, die die anrühren, die in Poseidonios auch die Quelle dieses Buches suchen). Kurz, dasselbe Bild kann sich in X verschiedene Erkenntnistheorien und psychologische Systeme fügen; als Kriterium hat es kaum Bedeutung.

Also muß geschlossen werden: wenn eine Berührung zwischen jenem Interpreten und Ainesidems 'Heraklitismus' anzunehmen ist, so kann sie keinesfalls damit erklärt werden, daß beide einerlei Person seien. Was allein in Frage kommt, ist, ob nicht der eine von dem anderen abhänge. Welcher der Abhängige wäre, könnte wiederum kein Zweifel sein.

[1] Man muß sich solche Fälle vergegenwärtigen — Beispiele ließen sich zu Dutzenden anführen —, um sich klar zu machen, daß Quellenforschung und die Verfolgung von Bildern und Topen zweierlei Dinge sind. Die Topen und Bilder laufen kreuz und quer durch alles, was man unter Quellen auch verstehen mag.

Daß Poseidonios auf Ainesidem gewirkt hat, dafür scheinen allerdings noch ein paar Angaben zu sprechen: Tertullian c. 15: ut neque extrinsecus agitari putes principale istud secundum Heraclitum (vgl. Diels Doxogr. S. 209); c. 9 non ut aer sit ipsa substantia eius (animae) etsi hoc Aenesidemo visum ... et Heraclito; Sext. phys. II 233: *τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Gewiß, es ist nicht ganz dasselbe wie was Poseidonios lehrt, doch immerhin aus dem Zusammenhang mit ihm verständlicher als ohne ihn. Getrennt und abgehoben von dem Hintergrunde des Poseidonischen Panvitalismus, bleibt die Herakliterklärung des Ainesidem, sofern sie um ein physikalisches Weltbild sich bemüht, eine Zusammenstellung rätselhafter, aus dem Geiste der Zeit nicht ableitbarer Raritäten. Wie konnte der Skeptiker, auch wenn er eine fremde Lehre darzustellen unternahm — und welcher Skeptiker hat nicht bisweilen diese Lust verspürt? — zu solchen Ansichten gelangen? Diese Interpretation wird nur begreiflich, wenn wir sie als angeregt betrachten durch ein großes Vorbild. Dies Vorbild, erst jüngst errichtet, neu und anziehend, daß auch ein Skeptiker in seinen Möglichkeiten gern einmal spazieren mochte, und um sich dem ungewohnten Trieb noch mehr zu überlassen, diese kleine Exkursion als einen Ausflug in die Irrgärten des alten Heraklit betrachten —: als das Vorbild, das hierfür zu fordern ist, stellt sich kein anderer so bereitwillig als Poseidonios.

Heraklit schien durch ihn neu erschlossen. Durch das Hirn des Skeptikers reproduziert, gestaltete sich das zu einer neuen Darstellung der Heraklitischen Philosophie, in Wahrheit einer Mischlehre, jedoch, wie man erklärte, ‘aus dem Geiste Heraklits’, *καθ' Ἡράκλειτον.* Wenn wir den Anreger des Skeptikers erfahren wollen, haben wir zu fragen: wo wird das, was bei dem Skeptiker will-

kürlich, seltsam, 'interessant' erscheint, notwendig, in sich selbst begründet, philosophisch? Und da kann kein Zweifel sein: die Sprache, die die Heraklit-Erklärung jenes Unbekannten redet, redet mit Notwendigkeit, mit Überzeugung, und bekundet eine Auffassung der Seele und des Alls, die mit den Abschweifungen eines Skeptikers nichts mehr zu schaffen hat. Hier sich zu vergreifen, ist unmöglich. Mag man das 'Intuition' nennen: das andere wäre einfach Hölzernheit. Denn selbst gesetzt, das redete Ainesidem: so wäre die Unmöglichkeit, daß er das selber redete, und nicht ein anderer durch ihn redete, nur um so größer. Da nun aber eine solche Ableitung die oben angeführten Schwierigkeiten vorfindet, da andererseits dicht neben dieser Exegese das Fragment aus *π. κριτηρίου* steht, mit dem sie eine Einheit bildet solcher Art, wie doch wohl nur die schöpferische Einheit sein kann: hindert nichts, die Quelle dort zu fassen, wo sie entspringt. Indem die Exegese Heraklits sich neben die des Pythagoreismus reiht, verstärkt sich die Eindringlichkeit des Tons, die auch schon aus der ersten zu vernehmen war: keine Gewalt der Worte, keine Affektation des erhabenen Stils, nichts was an Platon sich entzündet hätte, nichts von Glut und Dualismus, und doch so vernehmlich, weil noch einmal hier der Philosoph, wie in der Vorsokratik, frei das All aus sich heraussagt, weil Gefühl des Daseins und Erkenntnis noch einmal zusammenfallen, ungehemmt das eine durch das andere sich vereinen — selbst in der Mißdeutung Heraklits zeigt sich etwas wie Verwandtschaft. Poseidonios ist der letzte in der Reihe, die mit Thales anfängt.

Und weil er der letzte in dieser Reihe ist, ist seine Welterklärung zugleich eine der Grundlagen der Spätantike geworden. In neuplatonischer Umformung kehrt der erkenntnistheoretische Gedanke bei Porphyrios wieder,

Nemesius de nat. hom. c. VII: Die Seele, indem sie auf das Sichtbare stößt, erkenne in dem Sichtbaren sich selber wieder, denn die Seele trage alles in sich, und das All der Dinge sei nichts anderes als die Seele, die die Mannigfaltigkeit der Körper in sich enthalte. *Πορφύριος δὲ ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον* (nach der orthodoxen Stoa) *οὔτε εἴδωλον* (nach Epikur) *οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατά, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικήν, εἰκότως φησὶ γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν.*

Das Verhältnis zwischen Einzelgeist und Allgeist, wie es Poseidonios formuliert hat, auch zumal in seiner Lehre von der Mantik, ist die letzte (philosophische) Vorstufe der Formulierung des Neuplatonismus.

POSEIDONIOS UND DIE DOXOGRAPHIE

Eine bestimmtere Erkenntnis des Systems und seiner Anknüpfungen an die Vorsokratik muß zu einer neuen Überprüfung des Aëtius und der späteren Doxographen führen. Nur als Beispiel soll hier eine Untersuchung dieser Art begonnen werden. Poseidonios definiert die Gottheit, wie Aëtius S. 302 D. registriert, als *πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.* Wie sich diese Definition mit Grundgedanken der Mantik, Theologie, Physik und Erkenntnistheorie vereinigt, haben wir erkannt. Nun kann es doch wohl kein anderer als derselbe Poseidonios sein, den wir nicht nur in der ihm eigens zugeschriebenen Gottesdefinition Aëtius I 7, 19, sondern bereits schon ein paar Paragraphen früher vernehmen: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ ... Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.* D. h. dieselben göttlichen Kräfte, die im Körper wirken, wirken im Element und umgekehrt. Der Sinn der vorsokratischen Kosmogonien, mögen sie nun das Wasser oder die Luft zum Urgrund wählen, ist der gleiche: Allbeseeltheit, Kraft- und Gotterfülltheit, sei es der ganzen Welt, sei es der Elemente, sei es der Organismen. Der Poseidonische Panvitalismus wird in Thales und Anaximenes ebenso hineingedeutet wie in den Logos Heraklits bei Sextus (S. 198). Für unsere Interpretation der Vorsokratik ist das nicht verbindlich.

Aber berührt dieses Ergebnis nicht auch das 'Fragment' des Anaximenes? Die Frage seiner Echtheit

wieder aufzuwerfen, ist zwar mißlich, aber mißlich ist es auch, der Sache ihren Lauf zu lassen. *Οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει* (Aëtius I 3, 4 S. 278 Diels).

In *ἡ ψυχὴ ... συγκρατεῖ ἡμᾶς* steckt das Poseidonische Argument (Achilles S. 41 M.): *ὡς οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα, ὥσπερ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ.* Bei Sextus IX 72 steht, ersichtlich terminologisch, für die Kraft jenes Zusammenhalts, welche der Seele eigne, *διακρατεῖν.* Und da soll *συγκρατεῖν* wohl gar ein Terminus bei Anaximenes gewesen sein? Und welcher Vorsokratiker sagt: *οἷον ἡμᾶς*, um fortzufahren: *καὶ ὅλον τὸν κόσμον*?? Z. B. Kornutus c. 2: *ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ἀπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν.* Und der wird es wohl gerade aus Anaximenes haben!

Daß die Seele *πνεῦμα* oder Luft sei, gleich dem '*περιέχον*', lehrte Poseidonios auch in seiner Herakliterklärung (vgl. S. 194). Daß wie die Seele, so auch das Göttliche des Alls Luft oder Pneuma sei, verkünden die von Poseidonios abhängigen Aratkommentatoren (vgl. S. 201 und S. 103). Ähnlich Ainesidem (s. S. 204), usw. Statt *περιέχει* wäre freilich zu erwarten *συνέχει.* Aber dies Wort soll offenbar der doxographischen Überlieferung von der Unendlichkeit der Luft gerecht werden; *ἀέρα ἄπειρον.* So lehrten etwa die Stoiker, das Leere um den Kosmos sei ein *ἄπειρον κενόν: τὸ περιέχον τὴν οὐσίαν κενόν*, z. B. Kleomedes S. 11 f. Ziegler. Das Schiefe der Beziehung wird gemildert durch die Lehre von der Identität der Kräfte in der Seele und im *περιέχον* (s. S. 192). Ja, die Seele selber, lehrte Poseidonios, stammt von draußen: extrinsecus tracta et hausta (s. S. 200), und die Lebewesen sind in der umgebenden Luft 'verwurzelt' (s. S. 102). Also ist der Sinn: wie unsere Seele, da sie Luft ist, von dem Luftreich draußen

in uns eingepflanzt, uns selbst zusammenhält, so ist auch um den ganzen Kosmos rings herum Pneuma und Luft. Der Kosmos wird als Zoon aufgefaßt, nach Analogie des Mikrokosmos.

Da die stoische Lehre vom Zusammenhalt unlöslich mit der Pneuma-Lehre verbunden war, da diese gleichermaßen für den Mikrokosmos wie den Makrokosmos galt, so wird die 'Luft' des Anaximenes, um sie dem stoischen Weltbild einzuordnen, mit dem stoischen *πνεῦμα* gleichgesetzt: *λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα.* Diels übersetzt im Stil des Anaximenes: „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Odem und Luft." Aber wo heißt *περιέχειν* 'umspannen'? Und gar durch Luft? Und gar durch 'Odem'? Eine durch 'Odem' 'umspannte' 'Weltordnung'!

Ἀήρ bezeichnet immer nur die Luft oder den Nebel, stets das draußen, in der äußeren Natur Befindliche, an und für sich niemals das drinnen Wirkende, den Odem usw. Erst die Urstofflehre, die den Mikrokosmos stofflich aus dem Makrokosmos herleitet, macht den *ἀήρ* zu der Substanz der Seele. Pneuma heißt zwar 'Wind' sowohl wie 'Odem', doch geht die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Begriffs weit mehr von der Bedeutung Odem aus. 'Wie unsere Seele Luft ist' heißt also, die Urstofflehre ist so fortgeschritten, daß sie ihren Ursprung schon vergessen hat. 'So umspannt auch die ganze Weltordnung Odem und Luft': wenn 'Odem' hier zu Recht steht, hat hier eine Übertragung von dem Mikrokosmos auf den Makrokosmos stattgefunden. Daß es um die Welt herum einen 'Odem' gebe, wird daraus gefolgert, daß die Seele 'Luft' sei. Eine wunderbare Folgerung. Doch welche Wunder würden wir erleben, wenn wir erst begännen, andere Termini der späteren Physik in das Archaische zu stilisieren!

Endlich, wo erhebt sich überhaupt in der Vorsokratik je die Frage nach der Ursache des Zusammenhalts? Sind wir so schlecht bewandert? Daß vollends die Luft das sei, was den Zusammenhalt bewirke, ist zwar die bekannte stoische Doktrin, aber doch alles andere als eine alte oder gar populäre Anschauung; Chrysipp Fr. 449 Arnim: *τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων ὁ συνέχων αἴτιος ἀήρ ἐστιν*; Fr. 441: *τοῦ μὴ διαπίπτειν ἀλλὰ συμμένειν τὰ σώματα αἴτιον τὸ συνέχον αὐτὰ πνεῦμα.* Wenn die Luft, nach Anaximenes, sich nur zu 'verdicken' braucht, um zu den Körpern selbst zu werden, so kann sie nicht die Körper obendrein auch noch 'zusammenhalten'. Endlich da, vorausgesetzt, daß das 'Fragment' des Anaximenes echt ist, Anaximenes von einem Bekannten auf ein Unbekanntes geschlossen haben muß, so war ihm, um 550, diese stoische Doktrin geläufig und bekannt. Als Luft, die sie ist, ist es die Seele, die uns zusammenhält! Und nun kommt er dahin, von dieser ihm bekannten Lehre ausgehend, auf die Unendlichkeit des Urstoffes zu schließen! Er antizipiert um 550 die Entwicklung der Physik bis zur Stoa, um seiner eigenen Anschauung zu widersprechen.

Um das Maß der Unmöglichkeiten voll zu machen, zeigt sich, daß dieser an sich schon mit Bedenklichkeiten überladene Satz im Grundtext des Aëtius offenbar ein Zusatz ist: *A. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο. [οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα* (kann leider nicht Interpretation des 'Textes' sein, da im 'Text' selber beides steht; es wird hinzugesetzt, damit man nun nicht etwa meine, daß der Urstoff nicht *ὁμοειδής* sei).] *ἁμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος [ἐξ ἁπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῷα]· ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν*

ὄντων (!)[1] ὑποστῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ ὑποτιθέναι· οἷον ἄργυρος οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ᾖ, τουτέστιν ὁ ἀργυροκόπος· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου καὶ τῆς ἄλλης ὕλης. Das Letzte zeigt die Spuren Theophrastischer Kritik. Ἁμαρτάνει καὶ οὗτος wiederholt die Kritik, die schon an Anaximander geübt wurde: ἁμαρτάνει οὖν τὴν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. (Auch I 3, 5 Ende: Anaxagoras ἀποδεκτέος οὖν ἐστιν, ὅτι τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν.) Das von mir Eingeklammerte schließt sich von selber daraus aus. Daß es aus Theophrast geschöpft sei, ist durch nichts erwiesen. Daß es durch den großen Materialschub, der, sagen wir, in der Generation nach Poseidonios eingesetzt hat, in den alten Text gedrungen ist, liegt nahe. Einerlei ob angeregt von Poseidonios oder von ihm selber: diese Deutung atmet seinen Geist.

Diels hat zuletzt in seinen Nachträgen meinen Zweifel an der Echtheit noch einmal für unrichtig erklärt (gegen 'Parmenides' S. 175).[2]

[1] Bezieht sich auf den Anfang: ἀρχὴν τῶν ὄντων. Das ist eine ganz und gar verschiedene Kritik von der in Klammern gesetzten. Letztere meint, die Lebewesen bestehen nicht allein aus Luft, sondern aus den vier Elementen.

[2] Auch in der Definition der Seele nach Heraklit, Aëtius IV 3, 12, wird man die Spuren des Poseidonios wiederfinden, in der Lehre von der Seele drinnen und draußen, von der 'Verwandtschaft' der Einzelseelen mit der Allseele: Ἡ. τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως, ὁμογενῆ. Da haben wir wieder die Poseidonische συγγένεια des Drinnen und Draußen, der Luft — denn die 'äußere' ἀναθυμίασις ist nichts anderes als die Luft.

ANALYSE MANTISCHER THEORIEN

Die philosophische Literatur über die Mantik ist von Dikaiarch bis Poseidonios ihren Titeln nach bekannt. Aus diesen Titeln eine Geschichte herzustellen, das Ciceronische Durcheinander in ein historisches Nacheinander zu verwandeln, ist die erste kritische Aufgabe, die durch die Beschaffenheit der Überlieferung gestellt wird. Solange das Poseidonische, das quellenkritische Problem nicht im Zusammenhang mit dieser Aufgabe erfaßt wird, bleibt es eine Bosselei ohne Belang. Wenn nicht erwartet werden darf, daß das Problem in allen Teilen lösbar ist, wenn die obskureren Erscheinungen eines Antipater oder Diogenes sich nicht in einen klaren Umriß bringen lassen, müssen doch die beiden Hauptbeteiligten, Chrysipp und Poseidonios, und damit die Hauptepochen der Geschichte dieser Wissenschaft in ihrer Unterschiedlichkeit herauszustellen sein, es sei denn, daß man für die hellenistische Zeit dieselbe Stagnation des Denkens postulieren wollte, die man in der Kaiserzeit bemerkt.

Wir müßten freilich an der Lösung dieser Aufgabe zuletzt verzweifeln, wenn die Auffassung, die immer noch nicht als widerlegt betrachtet werden darf,[1] zu Recht bestünde, daß die ältere Stoa, Chrysipp zumal, dem Cicero durch Poseidonios übermittelt sei. Aber der kritischen Ansatzpunkte gibt es mehr, als sich in meiner Darstellung verzeichnet finden. Es ist durchaus mög-

[1] v. Wilamowitz, Athenion und Aristion, Berl. Sitz.ber. 1923 S. 47: „Poseidonios hatte den Chrysipp erst recht gelesen, und daß Cicero in den lesbar geschriebenen fünf Büchern sehr viel Chrysippisches bequemer fand als im Original, scheint mir immer noch wahrscheinlich. Die Wundergeschichten werden den Poseidonios jedenfalls nicht abgeschreckt haben."

lich, Poseidonios und Chrysipp in klaren Linien voneinander abzugrenzen, und des Trennenden ist mehr, als was auf 'innerer Form' beruht; hinzu kommen die Konsequenzen aus bestimmten Daten, die aus Cicero leicht zu errechnen sind.

1. POSEIDONIOS UND ARISTOTELES

Wir beginnen, als mit einer Vorfrage, mit dem Verhältnis zwischen Poseidonios und Aristoteles. Man hat, wie das Chrysippische, so auch das Aristotelische Gut bei Cicero aus Poseidonios abgeleitet; Poseidonios, schloß man, habe die Aristotelische Ansicht über die Traummantik aus *περὶ φιλοσοφίας* reproduziert, 'bereichert um die Beispiele aus seiner sofort kenntlichen Belesenheit'.[1] Noch immer also gilt er als der Belesene, Rückblickende, fast Gelehrte, in dem sich die geistige Entwicklung nicht so sehr fortsetzte, als beschließe und zusammenfasse. Wie er hier den Aristoteles bereichert habe, zeige diese Gegenüberstellung:

Sextus Emp. adv. phys. I 20—21.	Cic. de div. I 63.
Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι . . . ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας.	
ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὸ μέλλον.	cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet. iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus.
τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.	quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. itaque appro-

[1] Jaeger, Aristoteles S. 166; Capelle, Hermes 1913 S. 329; Pohlenz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1921 S. 188.

pinquante morte multo est divinior.

Nam et id ipsum vident, qui sunt morbo gravi et mortifero affecti, instare mortem; itaque iis occurrunt plerumque imagines mortuorum, tumque vel maxime laudi student, eosque qui secus quam decuit vixerunt peccatorum suorum tum maxime paenitet. 64. Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius quod affert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinceps moriturus esset.

Sed tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio quod ipsi di cum dormientibus colloquantur.

Idque, ut modo dixi, facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur. 65. ex quo et illud est Calani, de quo ante dixi (47), et Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat.

ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα. πεποίηκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγορεύοντα περὶ τῆς Ἕκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἕκτορα περὶ τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς.

In Wahrheit ist das keine Bereicherung des Aristoteles. Das Beispiel des Kalanus in diesem, d. h. im Aristotelischen Zusammenhang ist ganz und gar unmöglich. Die Geschichte steht bei Cicero I 47, Arrian 7, 18, 6, Älian

V. H. 5, 6 und sonst. Kalanus geht freiwillig in den Tod, um seine Seele zu befreien. Er läßt einen Scheiterhaufen errichten, lädt seine Freunde, nimmt von allen Abschied, steigt hinauf, gibt den Befehl zum Anzünden und stirbt in den Flammen. Statt des Abschiedsgrußes war sein letztes Wort an Alexander: „Bald sehe ich dich wieder." Unmöglich kann diese Geschichte in der Quelle Ciceros zusammen mit dem Aristoteles-Fragment gestanden haben. Bei 'Herannahen des Todes', appropinquante morte, konnte in der Quelle Ciceros nicht anders als bei Aristoteles nur heißen: dem Tode nahe, d. h. im Begriff zu sterben, todkrank oder zum Tode verwundet. Nur die physische Todesnähe konnte gemeint sein, denn nur sie ließ sich als physische und psychische Erscheinung mit der Traummantik und der im Traum bewirkten 'Trennung' zwischen Seele und Leib vergleichen. Wer das Beispiel des Kalanus einflocht, hat die Todesnähe, appropinquante morte, mißverstanden, hat nichts zur Bereicherung des Aristoteles getan, sondern gedankenlos etwas hinzugesetzt. Kein Zweifel, daß das jedenfalls nicht Poseidonios war. Also hat Cicero den Zusammenhang, wie er bei Aristoteles und danach in der Zwischenquelle vorlag, unterbrochen. Das Rekonstruktionsschema, das es auf den Vermittler absieht, den Vermittler zu benennen sucht, vermag nicht des Tatsächlichen sich zu bemächtigen (s. P. S. 208).

Wenn sich so ergibt, daß mitten in dem Aristotelischen Exzerpt bei Cicero ein Einschnitt, eine Unterbrechung vorliegt, so bemerken wir alsbald, daß Cicero auch selbst mit seinen eigenen Worten dies erkennen läßt: idque ut modo dixi ... Die Lücke, die gerissen war, wird hinterher geschlossen. Da sich dies zurückbezieht auf: itaque appropinquante morte multo est divinior, so reicht die Lücke von da ab bis zu dem Hektor-Beispiel. Was die Lücke umschließt, erweist sich durch den Parallel-

auszug des Sextus als ein ziemlich unversehrtes Aristotelesexzerpt. Was innerhalb der Lücke steht, hat Cicero hinzunotiert: das Kalanus-Exempel aus der I 47 benutzten Sammlung,[1] das andere, was von Traum und Tod handelt, aus Poseidonios.[2]

Welcher Art war aber der Zusammenhang bei Poseidonios? Jedenfalls sehr anderer Art als der bei Cicero. Denn erstens: daß die Geschichte von Kalanus wiederum in diesem Zusammenhang aus Poseidonios stamme, ist nicht minder ausgeschlossen, da auch Poseidonios nicht von einer äußeren Todesnähe handeln konnte, sondern gleichfalls nur von jener psychisch-physischen Verwandlung, worauf jenes Beispiel passen würde wie die Faust aufs Auge.

Zweitens: Die Geschichte von dem Rhodier hat von einer Krankheit (qui sunt morbo gravi et mortifero adfecti), nicht etwa von einer Verwundung oder anderen Todesart berichtet. Also ward gefolgert und bestätigt durch dies Beispiel: eine seherische Kraft vermag in solchen todesnahen Kranken 1. das eigene nahe Schicksal, 2. das ihrer Bekannten vorauszusehen. Übereinstimmend sagt Aretaios (P. S. 460): „So sehen sie zuerst für sich ihr eigenes Ende voraus, sodann verkünden sie die Zukunft ihren Nächsten.“ Sie befinden sich bereits durch ihre physisch-psychische Verwandlung auf dem Weg ins Jenseits; daher ihr Verkehr mit Luftgeistern. Sie sehen ihren eigenen Tod voraus: d. h. sie haben ihre neue Daseinsform bereits vorweggenommen. Der Sinn dieser Hervorhebung kann nur der sein: vermöge derselben psychischen und physischen Verwandlung, kraft deren sie ihren eigenen Tod voraussahen, sehen sie auch die Seelen der Toten und prophezeien den Tod ihrer

[1] Daß das Beispiel auch dort nicht an seinem Ort steht, tut nichts zur Sache. Wahrscheinlich ist es aus Kratipp.

[2] „Dem et id ipsum entspricht divinare autem. Madwig zu De finibus[3] 787.“ Notiert aus Pohlenz, NGW 1921, 188.

Nächsten. Aber wie ließe sich als Beispiel hierfür Patroklos anführen? Auf Patroklos paßt schon nicht der Anfang: qui sunt morbo gravi et mortifero affecti. Daß ein auf den Tod Verwundeter den eigenen Tod voraussieht, ist zu klar, als daß es erst gesagt zu werden brauchte. Auch das deutet auf den Rhodier. Und doch muß bei Aristoteles das Beispiel des Patroklos, als ein Beispiel für die Trennung zwischen Leib und Seele, sich unmittelbar an die Erklärung der Traummantik angeschlossen haben. Denn 'appropinquante morte' heißt bei Aristoteles: schon bei dem Herannahen des Todes, um wieviel mehr erst nach dem Tode, wenn die Seele von dem Leibe erst ganz getrennt ist! Wie z. B. bei Homer die Seele des Patroklos im Begriff ist, sich vom Leibe zu lösen.

Drittens: Das Beispiel des todkranken Rhodiers und das des zum Tode verwundeten Hektor sind der Art nach so verschieden, daß beide in einem und demselben Atem kaum haben erzählt sein können. Bei dem Rhodier handelt es sich um einen Fall — es wird darüber noch zu reden sein —, wie man dergleichen in naturwissenschaftlichen und medizinischen Schriften anzuführen pflegte. Daher die Anonymität. Das Homerzitat, aus einem Dialoge des Aristoteles geschöpft, läßt den Gedanken auf ganz anderer Höhe schreiten.

Viertens: An das Beispiel hängt sich eine Einteilung, die viel zu generell und viel zu prinzipiell ist, um nur bei Gelegenheit erwähnt zu werden. Eine Einteilung, die ordnendes Prinzip der ganzen Traummantik des Philon ist (P. S. 457), kann nicht inmitten eines Aristotelesexzerpts mit 'übrigens' begonnen haben. Daß schon Poseidonios all das da hineingezwungen hätte, ist undenkbar. Also ist das Aristoteles-Fragment zwar nahezu im Wortlaut exzerpiert, wie die genaue Übereinstimmung mit Sextus lehrt, das Poseidonische dagegen in gedrängtester Notiz hinzugefügt.

Fünftens: In welchem Zusammenhang bei Poseidonios die Betrachtung oder Untersuchung über die Prophetie des Todes und die Einteilung der Träume standen, bleibt bei Cicero völlig unklar. Die drei Arten des Traums, die unterschieden werden, haben auf die Todesnähe keinerlei erkennbaren Bezug. Auch das deutet auf einen weiteren Zusammenhang als den des Aristotelischen Fragments.

Sechstens: Jener Übergang vom Traum zum Tode wird bei Aristoteles zwar leicht erreicht: auf ihre eigenste Natur beschränkt (*τὴν ἰδίαν ἀπολαβοῦσα φύσιν*, nach Sextus) erkennt im Schlaf die Seele das Zukünftige. Der Tod bedeute ihre Loslösung vom Leibe (*ἐν τῷ κατὰ θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων*). Also ist der Schlaf dem Tode verwandt. Dasselbe in den Worten Ciceros: sevocatus animus a contagione corporis ... post mortem, cum omnino corpore excesserit. Der Übergang vom Traum zum Tod wird innerhalb des Aristotelesexzerptes bereits vollzogen, ehe (!) die Notiz aus Poseidonios sich dazwischen schiebt. Daß sich hieran sofort das Hektor-Beispiel angeschlossen haben muß, liegt auf der Hand. Die Poseidonische Notiz holt dazu etwas nach, und zwar 1. des Poseidonios Ansicht von der Weissagung im Tode, 2. seine Ansicht von der Traummantik. Was beides aneinanderknüpft, ist lediglich die Form des Nachtrages: 'sed tribus modis ...' Nochmals also: in welchem Zusammenhang bei Poseidonios Traummantik und Wahrsagung im Tode standen, bleibt im Dunkeln. Was zugrunde liegt, ist der Zusammenhang nach Aristoteles. Aus Poseidonios stammen ein paar Nachträge. Also schöpft Cicero aus zwei verschiedenen Quellen — er vergleicht die eine mit der anderen.

Wenn nun aber Poseidonios in Notizform nachgetragen wird, so ist die Hauptquelle an dieser Stelle jedenfalls nicht er. Wer aber dann? Kein anderer als

Kratipp. In einem Fluß und ohne Unterbrechung läuft die Abhandlung über die Traummantik und Mantik der Ekstase — wenn man, wie man immer muß, die äußerlich dazwischen eingeschobenen römischen Zitate und Exempel ausschließt — ein in die Zusammenfassung (170): Exposui quam brevissime potui somnii et furoris oracla, quae carere arte dixeram. quorum amborum generum una ratio est, qua Cratippus noster uti solet ...[1] In seiner Erklärung fußt Kratipp, von ein paar stoischen Reminiszenzen abgesehen, genau auf der des Aristoteles und Platon: quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore (I 70). Ja, hier ist die allzu kurze Mitteilung über die Dreiteilung der Seele nichts als eine Berufung auf dieselbe Politeia-Stelle, die dem Aristoteles-Fragment unmittelbar vorausgeht (60). Wer will das zerreißen? Also wagen, diese Politeia-Stelle von Kratipp zu trennen! Das abesse a corpore ist Aristotelisch-Peripatetisch. §§ 60—71 sind in sich geschlossen, eine Einheit, die jedoch mit Poseidonios nichts zu tun hat. Was natürlicher, als daß der Peripatetiker Kratipp, wie Platons Politeia, so auch den bekannten Dialog des Aristoteles verwandt hat? Daß der Peripatetiker so vor den Stoiker getreten sei, hat man sich zwar gesträubt zu glauben, aber weshalb? Da Quintus selbst erklärt,

[1] Von der Kratippischen Lehre wird hervorgehoben: animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos. Dies extrinsecus nimmt wieder auf, was 66 angedeutet wurde: inest igitur in animis praesagitio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus. Und dies wieder schließt an die Gedanken an: der Geist wacht und ist rege, während der Leib schläft; noch viel mehr wird er das sein, wenn er den Leib erst ganz verlassen hat. Die Mantik kommt also von außen, wie die Seele oder genauer der Teil der Seele, der allein ihr Träger ist, von außen kommt. Aber wie reimt sich das auf die drei Arten des seherischen Traums? Man kann das Poseidonische, d. h. für Poseidonios ausdrücklich Bezeugte, aussondern, ohne die Darstellung zu unterbrechen. Mit dem Aristotelischen und Kratippischen Gut kann man das nicht. Was folgt daraus?

die Wahrheit zu gestehen, erschienen ihm die Stoiker doch gar zu abergläubig: haec me Peripateticorum ratio magis movebat et veteris Dicaearchi et eius qui nunc floret Cratippi, qui censent esse in mentibus tamquam oraclum aliquod usw. (II 48, 100). Wo sich die Frage der Ekstase und des Traumes erhob, waren die Gegner, mit denen der Skeptiker zu tun hatte, nicht mehr allein die Stoiker, hier traten, wie ein Cicero zu glauben allen Grund hatte, als vornehmere die Peripatetiker auf den Plan. Es ist nicht Willkür, wenn ich Poseidonios und Kratipp danach geschieden habe, auch kein Pochen auf die Offenbarung einer innern Form, sondern der Zwang der Analyse.

2. ERKLÄRUNG UND BEZEUGUNG

1. Historiker oder Institutionen?

Doch nun zur Hauptsache: in welchem Verhältnis stehen Poseidonios und Chrysipp? Wir wissen von Chrysipp: 1. daß er eine umfangreiche Zeugnissammlung aus der Historie zusammengebracht hat, 2. daß aus dieser Sammlung Ciceros Exempel aus der griechischen Geschichte letzthin abgeleitet sind. Wenn Cicero II 115 schreibt: Apollo: tuis enim oraculis Chrysippus totum librum implevit, wenn er alsdann auf das Krösusorakel anspielt — illa amphibolia, qua Croesum decepit, vel Chrysippum potuisset fallere — so folgt daraus, daß bei Chrysipp das Krösusorakel und das Zeugnis Herodots schon ebenso den Anfang machten wie bei Cicero I 37: Quae Croeso Pythius Apollo, ut de naturali divinatione dicam, quae Atheniensibus, quae Lacedaemoniis, quae Tegeatis, quae Argivis, quae Corinthiis responderit, quis ignorat? collegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste. Nicht

anders steht es mit den Beispielen der Traummantik (I 39), wo außerdem derselbe Ursprung für die Arkader- und die Simonidesgeschichte durch Aelian (Suidas s. v. *τιμωροῦντες*) bestätigt wird. Kann dennoch, wie man geschlossen hat, die Beispielsammlung in der Form, wie sie bei Cicero erscheint, aus Poseidonios sein? Und Poseidonios wäre der Vermittler zwischen Cicero und Chrysipp?

Ich habe P. S. 424 in der Exempelsammlung aus der Historie zwei Einschübe geschieden. Der zweite von 36, 79 (quid igitur expectamus ...) bis 43, 96. Wie berechtigt diese Scheidung ist, zeigt auch die Widerlegung dieses Teils im zweiten Buch. Da stehen dieselben Beispiele, die teils in §§ 72—79 Mitte (1. Kalchas, Beispiele aus Philistus und Kallisthenes, 2. römische Beispiele, das Augurium betreffend), teils in §§ 97—101 (1. römische Beispiele, meist die Haruspizin betreffend, 2. veredicae voces) stehen, zusammen als geschlossene Gruppe, ungeschieden durch die Unterbrechung, die sie jetzt im ersten Buch in zwei getrennte Hälften spaltet.[1] I 37 bis I 106 (resp. 108) sind also mit Ausnahme der §§ 60 bis 71 und 79 zweite Hälfte bis 96 (ad nostra iam redeo), mögen sie auch Römisches mit Griechischem vermischt enthalten, der Disposition nach eine Einheit. Aber welches ist die Ordnung, die in dieser Beispielsammlung durchgeführt wird? Oder, da sich Ordnungen am besten durch Vergleich ergeben, welche Ordnungen gibt es bei Cicero überhaupt?

Zu allgemein und deshalb als Kriterium ungeeignet

[1] Zur Übersicht:

Kalchas I 72; II 63	Flaminius I 77; II 67
Sulla I 72; II 65	Dionysios I 73; II 67
Midas I 78; II 66	Lacedämonier I 74 f.; II 67 u. 68
Roscius I 79; II 66	

Dagegen:

Vejenter I 100; II 69	Aius Loquenz I 101; II 69.

ist die Unterscheidung zwischen natürlicher und künstlicher Wahrsagung, Ekstase und Traum. Die Unterarten der natürlichen dagegen zeigen ein System, das sich bestimmen, ja datieren läßt: I 12: 1. haruspices a) exta, b) monstra, c) fulgora; 2. augures; 3. astrologi; 4. sortes. — I 34 ff.: 1. haruspices, a) exta, b) fulgora, d) portenta; dazu die Einteilung in coniectura und observatio (I 34); exta und fulgora z. B. fallen unter die observatio, die portenta unter die coniectura; dies der Sinn der Beispiele in I 36; daran anschließend: 1. haruspices (irrideamus haruspices . . .), 3. astrologi (contemnamus Babylonem et eos qui e Caucaso caeli signa servantes . . . I 36), 4. sortes (ut eae sunt sortes quas ex terra editas accepimus, I 34). — I 85 divinandi genera: 1. haruspex, 2. augur, 3. astrologus; es folgen dormientes und furentes. — I 118: 1. exta, 2. aves, 3. fulgora, 4. ostenta (d. h. also dieselben Arten der Haruspizin und des Auguriums), 5. stellae (= astrologi), 6. somniantes, 7. furentes. — II 109, in der Aufzählung der Arten, welche der Peripatetiker Kratipp nicht anerkenne: 1. (Haruspizin) a) et haruspices, b) et fulguratores, c) et interpretes ostentorum; 2. et augures; 3. et sortilegos; 4. et Chaldaeos. Zuletzt liegt dieselbe Einteilung der ganzen Widerlegung in Buch II zugrunde: die künstliche Mantik bestehe partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; ihre Arten seien: 1. a) extispicum, b) eorumque qui ex fulgoribus, c) ostentisque praedicerent; 2. tum augurum eorumque qui signis aut ominibus uterentur, omneque genus coniecturale in hoc fere genere ponebas (II 26); danach folgen: 1. haruspicina (II 28), bestehend aus: 1. extispicum divinatio, 2. fulgora, gleichfalls auf observatio diuturna beruhend (II 42), 3. ostenta, unter coniectura fallend (II 42 u. 29), 4. auspicia (II 70), 5. sortes (II 70 u. 85), 6. Chaldaei (II 70 und 87 ff.).

Daß dies eine und dieselbe Ordnung ist, ist klar. Doch diese Ordnung nimmt Bezug auf Römisches. Die Abfolge der exta monstra fulgora erklärt sich nur aus genauer Kenntnis der Haruspizin. Drei Arten gibt es dieser Disziplin nach Cicero I 72: libri haruspicini, fulgurales, rituales; außerdem besondere ostentaria, d. h. Schriften über monstra und ostenta (Macrob. 3, 7, 2; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III² S. 411). Wenn Cicero die schriftlich überlieferte, disziplinierte und methodische von der spontanen Mantik trennt, wenn er hinzufügt (I 72): quorum sunt alia posita in monumentis et disciplina — niedergelegt in eben diesen Schriften —, alia autem subito ex tempore coniectura explicantur, so kann diese Unterscheidung nur von einem ausgegangen sein, der nicht nur einzig und allein den griechischen Orakelbrauch vor Augen hatte; solche 'Disziplinen', in so ausgeprägter Form, daß sich davon die 'coniectura' hätte scheiden lassen, waren dort nicht ausgebildet.[1] Nun aber steckt dieselbe Unterscheidung schon in § 34: est enim ars in iis, qui novas res coniectura persequuntur, veteres observatione didicerunt, und wiederholt sich in I 128: sic in causis conditae sunt res futurae, quas esse futuras aut concitata mens aut soluta somno cernit aut ratio aut coniectura prae-

[1] Thulin, Die etruskische Disziplin, Göteborg 1906, S. VIII f.: „Aber das Wesen der griechischen Divination, die immer lebendige, unmittelbare Inspiration der Orakelgötter, ist den Etruskern fremd geblieben . . ." Die etruskische Divination „bindet alle künftigen Vorverkündungen an äußere Erscheinungen, die man nur allmählich beobachten und verstehen gelernt hat". — „Wundererscheinungen scheinen die Griechen nur wenig zum Zweck der Divination beobachtet zu haben (Plinius erwähnt n. h. 17, 241 ein Buch des Aristandros über ostenta arborum)." — „Eine methodische Blitzschau kennen wir bei den Griechen nicht, keine Blitzlehre, keine priesterlichen Blitzdeuter." Es ist bezeichnend, daß die Ausnahme der elischen Haruspizin sofort auch wieder die Aufmerksamkeit des Poseidonios auf sich lenkt (I 91); er stellt sie richtig mit der etruskischen und karischen zusammen.

sentit. Daß dies römisches, nicht griechisches Orakelwesen angeht, zeigt zumal II 42: Atque hac extispicum divinatione sublata omnis haruspicina sublata est. ostenta enim sequuntur et fulgura. valet autem in fulguribus observatio diuturna; in ostentis ratio plerumque coniecturaque adhibetur. quid est igitur, quod observatum sit in fulgure?

Doch eine Frage: dürfen wir hier überhaupt nach einer Quelle fragen? Da doch Cicero als Römer diese Disziplinen kannte, da ihm Mantik eben dies bedeutet, kann er diese Einteilung nicht auch aus sich selber haben? Nein, denn 1. sie umfaßt auch Losorakel und Astrologie, 2. sie setzt voraus, daß die Haruspizin auf uralter Beobachtung beruhe: res veteres observatione didicerunt usw. Nun aber ist es eben dieser Gedanke, gegen den sich Cicero als Römer wendet, über den er selbst aus überlegener Kenntnis spottet, II 28: Inspiciamus, si placet, exta primum.[1] persuaderi igitur cuiquam potest ea, quae significari dicuntur extis, cognita esse ab haruspicibus observatione diuturna? Folglich gab es eine Quelle, die die ganze Einteilung zusammen mit dem Ausdruck höchster Ehrfurcht vor dem Alter der Beobachtung bereits vor Cicero enthalten haben muß. Daß diese Quelle Poseidonios war, kann wiederum kein Zweifel sein. Er ist es, gegen den sich die Polemik II 29 richtet: Et certe, si est in extis aliqua vis, quae declaret futura, necesse est eam aut cum rerum natura esse coniunctam aut conformari quodam modo numine deorum vique divina. Denn die Unterscheidung zwischen Gottheit und Natur weist auf die drei Erklärungsgründe in I 125 u. 129. Das Zitat aus Demokrit, das darauf folgt (II 30), ist jenem Teil entnommen, der die 'physikalische' Erklärung brachte (I 131). Daß nur gegen Poseidonios als den 'Physiker', der solches lehre, auch

[1] Damit wird diese selbe Einteilung vorausgesetzt.

II 33 gerichtet sein kann: nonne pudet physicos haec dicere, müßte klar sein, auch wenn nicht darin die 'Sympathie' erörtert würde, da von einem anderen eine 'physikalische' Erklärung überhaupt nicht in Betracht kommt. Endlich wiederholt sich diese Einteilung noch einmal mitten in der Poseidonischen Erklärung selber I 118: exta, aves, fulgura, ostenta, stellae, somniantes, furentes. In der Ausführung sind freilich nur die exta (118: nam et ad hostiam deligendam ...), das augurium (120: eademque efficit in avibus divina mens ...) und vielleicht noch die ostenta (121: idemque mittit et signa nobis eius generis ...)[1] angeführt, doch liegt die Ausführung hier überhaupt im Argen. Zwischen ars und coniectura wird im angegebenen Sinn auch I 124 und I 90 unterschieden; beidemal in ganz sicher Poseidonischen Exzerpten. Aus I 90: partim auguriis partim coniectura, folgt, daß auch für Poseidonios das augurium eine observatio diuturna war. Zuletzt ist es dasselbe Einteilungsprinzip, wonach sich auch die Ausbildung der mantischen Methoden bei den Völkern der bewohnten Erde unterscheidet: bei Ägyptern und Babyloniern Beobachtung der Gestirne, bei den Etruskern 1. die der Eingeweide, 2. die des Blitzes, 3. die der ostenta — also dieselbe Einteilung, auf Grund derselben Kenntnis der Haruspizin, doch auf das innigste verbunden mit der Klimatologie der Rassen: Licet autem videre et genera quaedam et nationes huic scientiae deditas. Telmessus in Caria est, qua in urbe excellit haruspicum disciplina ... in Syria Chaldaei cognitione astrorum sollertiaque ingeniorum antecellunt. Etruria autem de caelo tacta scientissime animadvertit, eademque interpretatur, quid quibusque ostendatur monstris atque

[1] Die Form der Prophezeiung ist hier ähnlich wie bei Petosiris und Nechepso, Catologus cod. astrologor. graecor. VII (Brüssel 1908) S. 132 ff.; vgl. Boll, Philol. 1910 S. 168.

portentis ... Phryges autem et Pisidae et Cilices et Arabum natio avium significationibus plurimum obtemperant; quod idem factitatum in Umbria accepimus ... ac mihi quidem videntur e locis quoque ipsis, qui a quibusque incolebantur, divinationum opportunitates esse ductae ... Etrusci autem, quod religione imbuti studiosius et crebrius hostias immolabant, (1) extorum cognitioni se maxime dediderunt; (2) quodque propter aëris crassitatem de caelo apud eos multa fiebant; (3) et quod ob eandem causam multa inusitata partim e caelo, alia ex terra oriebantur, quaedam etiam ex hominum pecudumve conceptu et satu, portentorum exercitatissimi interpretes exstiterunt. usw.

Was das ganze mantische System des Poseidonios, seine Archäologie der Mantik (I 87—96), seine physikalische Erklärung, seine Einteilung der Arten gleichermaßen auszeichnet, ist, kurz gesagt, das Interesse an der Disziplin. Dieses Interesse ist zuletzt wohl auch die tiefste Ursache, weshalb gerade diese Theorie und Einteilung dem Römischen so sehr gerecht wird. Daß dadurch die Mantik selber mit der Mantik, wie Chrysipp sie darstellte, verglichen, ihr Gesicht durchaus verändert haben mußte, muß auch ohne Untersuchung einleuchten.

Dieses Interesse an der Disziplin, diese Vertrautheit mit dem Römertum bekundet sich nun auch in dem Verhältnis zwischen Poseidonios und Panaitios, De div. I 12: quare omittat urgere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius requirens, Iuppiterne cornicem a laeva, corvum a dextra canere iusisset. Das Zitat — oder gar Anekdote? — muß authentisch überliefert sein; der Ausspruch lautet zu bestimmt, als daß ihn Cicero, als Augur, der er selber war, gemodelt haben könnte. Der Vermittler kann nur Poseidonios sein; Kratipp fällt aus, da er den künstlichen Methoden keinen Glauben schenkt. Auf das Zitat bezieht sich eine Stelle in der peroratio

dieses Teils, I 39, 85: quid augur, cur a dextra corvus, a sinistra cornix faciat ratum? Schon Panaitios also kennt das römische augurium. 'Soll denn Juppiter selber hinter jedem Vogel her sein', ist Verspottung der sakralen Vorstellung. Die Augurn sind in offizieller römischer Bezeichnung interpretes Iovis optimi maximi (Cic. de leg. II 20; Phil. XIII 12; Wissowa, P.-W. 2316). Dasselbe Zeichen, das Panaitios anführt, wird als exemplarisch günstiges bezeugt durch Plautus Asin. I 85: picus et cornix ab laeva, corvus parra a dextera consuadent.

In dem Interesse für das Römische folgt demnach Poseidonios dem Panaitios. Was er selbst hinzufügt — und das ist nun freilich das Entscheidende —, ist das Universale, Ethnographische. Durch ihn wird Rom zu einer Stimme im Konzert der Völker.

Poseidonios wird auch im Beginn der Rede des Quintus (I 12) zu erkennen sein. Quintus beginnt mit jener selben Einteilung, die wir nach allem für gesichert Poseidonisch halten dürfen. Um zu verhindern, daß man, wie Panaitios, aus der Unerklärlichkeit der Mantik ihre Nichtigkeit erschließe, bringt er den Vergleich mit dem Geheimnis des Magneten, mit den wunderbaren Wirkungen gewisser Heilmittel, mit der Prognostik — dies unter Berufung auf Boëthos —, Dinge, deren jedes schon an sich auf Poseidonios hinweist (zu Boëthos vgl. P. S. 456; Heilmittel, z. B. P. S. 75, 222 f., 252; Magnet, z. B. P. S. 105 u. 350). Hier schon stellt sich Mantik dar als das Kausalproblem, das sie durch Poseidonios erst hat werden können. Der Spott des Panaitios: ist es Juppiter, der der Krähe von links, dem Raben von rechts zu rufen befiehlt? wird durch das Aufkommen dieses Problems plötzlich in Ernst verwandelt: mag die Ursache verborgen sein, mag sie sein, was sie wolle, hier ist ein Problem! Auf die Kausalerklärung lenkt der Anfang hin, nicht anders als die Aporien in *περὶ παθῶν*. Und

wenn auch von der Erklärung selber wenig übrig geblieben ist, das eine geht doch aus dem Wenigen hervor, daß sie die Antwort auf dieselbe Frage des Panaitios brachte, die aus Spott zu Ernst geworden war (I 120): eademque efficit in avibus divina mens, ut tum huc, tum illuc volent alites, tum in hac, tum in illa parte se occultent, tum a dextra, tum a sinistra parte canant oscines. Wer kann verkennen, daß dahinter jene Frage des Panaitios liegt? Bezeichnend, nebenbei, ist wieder dieses Eingehen auf das Römische, bis in die Unterscheidung zwischen alites und oscines (Fest. p.197). Zwar bleibt die theologische Beweisführung in ihrem Umfang und nach ihrer Tiefe unbekannt — man kann nicht glauben, daß mit diesen wenigen Bemerkungen alles gesagt war, sie sind wie der Rückblick in *π. παθῶν*; einen Begriff jedoch von Gott und seiner Immanenz in der Natur muß Poseidonios hier entwickelt haben (vgl. P. S. 469), daß nicht nur die Frage, lediglich als Frage, sondern daß die Antwort selber, die Absurdität der Antwort des Panaitios — Wahrheit wurde: Gott macht freilich nicht den Spalt in jeder Leber, Gott läuft freilich nicht den Vögeln nach (I 118) — wer wird hier die Beziehung auf die Frage des Panaitios nicht heraushören? —, jedoch ...: sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent. Ausnahme und Regel werden in ihrem Verhältnis umgekehrt: es gibt kein Ereignis, das nicht das Zeichen eines anderen, oder vielmehr aller anderen wäre; was der Menschengeist an mantischer Erfahrung sammelt, ist an Zahl und Art beschränkt nur darum, weil der Menschengeist nicht weiter reicht: als einbegriffen in der Kausalität des All-Willens erscheint das Allgeschehen als eine Art von All-Mantik.[1]

[1] Cicero ergänzt sich hier mit Seneca nat. quaest. II 32, 3: 'Quomodo ergo significant (fulmina), nisi ideo mittuntur?' quomodo aves

Genug, die Unterscheidung der Disziplinen kann von keinem anderen als von Poseidonios sein. Hat also Poseidonios Beispiele gebracht, so jedenfalls in dieser Ordnung. Aber gilt dieselbe Ordnung für die Beispiele aus der Geschichte? Nein. Zwar stellt es Cicero so dar, jedoch in Wahrheit ist die Ordnung, der sie folgen, eine andere.

I 73 steht ein längeres Zitat aus Philistos. Daß es derselben Quelle wie das Philistos-Zitat I 39 entstammt, ist klar. Dionysios verliert sein Pferd; da er es wiederfindet, hängt ein Bienenschwarm in seiner Mähne; kurz darauf kommt er zur Herrschaft. Es folgt der Bericht des Kallisthenes über die Zeichen vor der Schlacht bei Leuktra: im Heiligtum des Herakles zu Sparta schwitzt das Kultbild und die Waffen klingen; im Tempel des Herakles zu Theben öffnet sich die Flügeltür, die Waffen fallen von den Wänden; bei dem Opfer für Trophonios in Lebadea wollen die Hähne nicht aufhören zu krähen; böotische Seher verkünden den Sieg der Thebaner. In Delphi schlägt ums Haupt der Lysanderstatue eine Krone garstiger Kräuter aus; die goldenen Sterne fallen von dem Tyndariden-Monument und lassen sich nicht wiederfinden; da die Spartaner nach dem Orakel in Dodona senden, spielt ein Affe mit den Losen. Es folgen (78) die Legenden von den Bienen, die in Platons Munde Honig sammeln, von den Ameisen, die Körner in den Mund des Midas tragen. Nun steht all das eingeordnet unter der Rubrik 'ostenta' und 'ex tempore coniecturae', scheint also im Gegensatz zu stehen zu der aus Ur-

non in hoc motae, ut nobis occurrerent, dextrum auspicium sinistrumque fecerunt. 'et illas', inquit, 'deus movit.' nimis illum otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit; ista nihilo minus divina ope geruntur, si non a deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur: alia ratione fatorum series explicatur indicia venturi ubique praemittens. Vgl. P. S. 449 u. 451.

zeiten tradierten observatio diuturna: facta coniectura etiam in Dionysio est (73); fiunt certae divinationum coniecturae a peritis (78). Aber — hat das einen Sinn? Sind das 'ostenta' in dem technischen Begriff, der nach der Einteilung verlangt wird? Dinge, die sich der Haruspizin, der Vogelschau, der Divination des Blitzes an die Seite stellen lassen? Soll damit erklärt werden, was coniectura heiße? welcher Unterschied bestehe zwischen 'posita in monumentis et disciplina' und 'ex tempore coniecturae'? Aber weshalb fehlt dann jedes andere Beispiel für ostenta? Weshalb werden coniecturae und ostenta in denselben Topf geworfen? Eins vom anderen zu unterscheiden, diesen Zweck erfüllt vielleicht das eine Kalchas-Beispiel (72), aber alles andere widerstrebt ihm. Und doch soll und muß es dieser Ordnung dienen, weil es Cicero so will. Folglich hat es an sich mit dieser Ordnung nichts zu schaffen. Warum sonst fallen die Disziplinen in der Beispielsammlung aus der griechischen Geschichte gänzlich aus? Gab es nicht auch eine Vogelschau der Griechen? Weshalb ist dieses Kapitel so ausschließlich römisch (I 47, 105ff.)? Weshalb z. B. fehlen die Böotier, die doch I 74 genannt sind? Müßte das Kalchas-Beispiel nicht vielmehr mit dem aus Ciceros Marius oder dem aus Ennius stehen (I 105)? Und weshalb steht dies Material in der Entgegnung wieder unter den ostenta? II 66: atque haec ostentorum genera ... 70: satis multa de ostentis, auspicia restant et sortes. Also wieder inmitten jener Klassenordnung, der es doch so gar nicht dient. Sind das 'ostenta' im verlangten Sinn? Naturerscheinungen, die wie die Leber und der Blitz eine methodische Beobachtung erforderten? Und doch wird diese ganze Einteilung nur dann verständlich, wenn 'ostenta', wie in der etruskischen Disziplin, auch die systematische Beobachtung und Registrierung von Naturerscheinungen

bedeutet.[1] Ist es nicht ein Unsinn, die ostenta überhaupt durch Autoritäten der Geschichte zu bezeugen? Was bezeugen denn Philistus usw.? Die Zahl der Begebenheiten, aber doch nicht die Disziplinen! Wo begegnen wir statt dessen einer Zeugnissammlung für die Disziplinen? In dem urgeschichtlich-ethnographischen Exkurs I 87 ff. Man braucht das nur zu lesen, um sich klar zu machen, wie verschieden eine solche Sammlung aussehen muß. Hier Poseidonios, dort Chrysipp. Dort Zahl der Beispiele, hier Arten und Institutionen.

Aber nicht genug damit, daß die Historikerzitate in die Gattungen des Poseidonios nicht hineingehen: eine eigene Ordnung scheint in ihnen durchzublicken, die nicht nach Methoden, sondern nach Objekten scheidet: Tiere, Vögel, Insekten, Statuen usw. (P. S. 425). Daß die Stimmen, 1. göttliche und 2. menschliche, in dieser Sammlung ein Kapitel füllten — wie bei Cic. I 101 f. (vgl. S. 323) —, ist nicht anders zu erwarten. (*Ἀφ' ὧν κληδόνες καὶ ὀττεῖαι καὶ ὀνείρατα καὶ χρησμοὶ καὶ ὅσα κατὰ μαντείαν ὑπὸ θνητῶν τεχνιτεύεται*, lautet die Aufzählung

[1] Thulin, Die etrusk. Disziplin S. IX: „Die babylonischen Deutungen waren in einer großen Anzahl von Werken abgefaßt. Die erhaltenen Reste zeigen, wie peinlich genau alles bestimmt war. Von den etruskischen Vorschriften ist uns nur wenig direkt erhalten, aber das Erhaltene genügt, um dieselbe Spezifizierung (Macrob. Sat. III 20, 3 in ostentario arborario) und dieselbe weite Ausdehnung des Begriffs ostentum (z. B. Plinius X 19 ein Zug aus dem Leben der Vögel) erkennen zu lassen." Daß die Beispiele aus der griechischen Geschichte keine ostenta in diesem Sinne sind, ist klar; sie würden sämtlich zu den ex tempore coniecturae zu rechnen sein. Den Poseidonischen Begriff der ostenta gibt das ethnographische Kapitel I 93: Etrusci autem, quod religione imbuti studiosius et crebrius hostias immolabant, extorum cognitioni se maxume dediderunt, quodque propter aëris crassitudinem de caelo apud eos multa fiebant, et quod ob eandem causam multa invisitata partim e caelo, alia ex terra oriebantur, quaedam etiam ex hominum pecudumve conceptu et satu, ostentorum exercitatissimi interpretes exstiterunt. D. h. auch die Wissenschaft der ostenta ist eine Erfahrungswissenschaft. Daher hat diese Kunde auch nur dort entstehen können, wo solche Fälle sich in Fülle ereigneten.

z. B. bei [Alcinous-]Albinus c. 15).[1] Aber sie fehlen augenscheinlich in der Klasseneinteilung des Poseidonios. Und doch sind der Wiederholungen zu viel, als daß ein Zufall hier obwalten könnte. Wo es sich um Generelles handelt, bleiben sie bei Poseidonios ungezählt — weil sie nicht institutionell, nicht öffentlich, weil sie keine Methoden sind, wie Losorakel und Astrologie, wie die Befragungen der Phryger, Etrusker oder Druiden.[2] Aber

[1] Eine ähnliche Einteilung, von dem Poseidonischen Interesse an den Disziplinen gleichfalls unberührt, bei Pseudo-Plutarch De vita et poesie Homeri c. 212; auch diese faßt die technische Mantik noch nicht in dem strengeren Begriff der sanktionierenden Disziplin, daher die Aufzählung der 'Zeichen' (z. B. Niesen), 'Stimmen' usw. neben Opferschau und Eingeweideschau; bezeichnend ist, daß dafür Losorakel, Astrologie, ostenta, Blitzschau usw. fehlen: *ταύτης μέντοι τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωικοί, οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ φήμας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα, ἅπερ συλλήβδην ὄτταν καλοῦμιεν, τὸ δ' ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς.*

[2] Welche Wahrscheinlichkeit bleibt aber dann, daß Poseidonios mit den Zuckungen sich abgegeben hat? Fällt das nicht unter die Arten des Aberglaubens, die er selbst verwirft? Und wenn er schon die Zuckungen behandelt hat, muß er dann nicht auch notwendig die Chiromantie, die Oikoskopie und wie sie alle heißen mitbehandelt haben? Weshalb schweigt Cicero von diesem ganzen großen Gebiet? Weshalb läßt er diese Gelegenheit zu Trümpfen unbenutzt? Endlich, was ist es denn, was das Schol. des Nonnos zu Greg. Naz. 72 (Suidas s. v. *οἰωνιστική* und Poseidonios) bezeugt? Ein Buch nach Art des Pseudo-Melampus, also eine praktische Anleitung. Mit philosophischen Theorien über Mantik hat das ebensoviel und ebensowenig zu tun wie Artemidor mit Cicero de divinatione. Will man im Ernst sich vorstellen, ein Mensch habe aus Poseidonios eine solche Anleitung zusammenstellen können? Nicht einmal die Einteilung des Scholions stimmt mit Poseidonios überein. Der Name, wenn damit derselbe und kein anderer gemeint ist, ist als Titel eines Zuckungsbuchs ein Pseudonym, wie in derselben Sammlung *Ξενοκράτης περὶ οἰκοσκοπικοῦ*. Wie schwer oder wie leicht dagegen die Dielssche Folgerung wiegt (Abh. Berl. Akad. 1907 S. 10 f.): „So ist wohl nicht zu zweifeln, daß Pos. in seinem großen Werke über die Mantik auch die Kunst des Melampus nicht verschmähte", möge man selbst entscheiden.

Endlich, was ist denn das für ein Aberglauben, gegen den sich Quintus am Ende seiner Verteidigung verwahrt? Das sind nichts anderes als die Methoden der privaten Winkelpraxis, nichts anderes, als was das fahrende Volk betreibt, nichts anderes als alles, was

kann dann noch die Beispielsammlung von Chrysipp auf Poseidonios sich vererbt haben, so daß sie Cicero aus ihm, nicht aus Chrysipp bekannt geworden wäre?

Anschließend an dieselbe Beispielsammlung finden sich erzählt die wunderbaren Träume der berühmten Staatsmänner, Philosophen und Dichter (I 39—54). Hier wie dort wird Philistus zitiert.[1] Der Übergang von den politischen Persönlichkeiten zu den unpolitischen, von der Geschichte zum *κοινὸς βίος*, wird so genau vollzogen, wie es einer solchen Einteilung gemäß ist (Ende 50 u. 51). Aber Staatsmänner, Philosophen und Dichter: darein konnte man die Träume einteilen, solange man noch nicht die Traummantik nach inneren Kriterien einzuteilen wußte. Denn was hat das mit der Traummantik zu tun? Nach Philosophen, Staatsmännern und Dichtern schieden sich die Sammlungen der Biographen, schieden sich die Arten der Theologie, wo man ihr

nicht die Autorität des Alters und der Institution für sich in Anspruch nehmen darf. Woher kennt Quintus diese Grenze? Offenbar durch Poseidonios. (Man vergleiche, wie er die Quacksalbereien eines Eunus schildert.) Denn die Verwerfung solcher Praktiken ist die notwendige Folge des Versuchs einer Kausalerklärung der Institutionen. Aber dann muß Poseidonios auch die Zuckungen verworfen haben.

[1] Neben Chrysipp muß allerdings Kratipp für diesen Teil als Quelle in Betracht gezogen werden. Ueber ihn wird später noch zu reden sein. Daß auch er Beispiele gebracht hat, geht hervor aus I 32, 71: itaque expositis exemplis verarum vaticinationum et somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo. So scheint die peripatetisch anmutende Reihe: Traum des Sokrates, des Xenophon, des Aristoteles (I 25, 52 f.) auf ihn zurückzugehen. Es wäre nicht unmöglich, daß die ganze Dreiteilung in Dichter, Staatsmänner und Philosophen von ihm ausging. Dann würde er seinerseits Chrysipp benutzt haben. Wir haben vorgezogen, nicht noch diese Möglichkeit als dritte Unbekannte in die Rechnung einzuführen, da es vorderhand nur darauf ankam, Poseidonios, als die eine Unbekannte, von der zweiten, dem Nicht-Poseidonischen, zu unterscheiden. Hinter den Träumen der Staatsmänner, Philosophen und Dichter wird Kratipps Name auch bei Tertullian de anima c. 46 genannt (Tertullian geht ausdrücklich dann erst zu den Stoikern über: Sed et Stoici deum malunt providentissimum . . .)

Wesen in Erfinderklassen suchte — aber wodurch unterscheidet sich das Seherische in dem Traume des Staatsmannes von dem des Philosophen? Für Chrysipp oder Kratipp war Traum und Traum dasselbe. Poseidonios unterscheidet drei Erscheinungen des seherischen Traums, die drei Erklärungen erfordern: sed tribus modis censet deorum appulsu homines somniare ... 1. die Seele schaut durch eigene Kraft, 2. es zeigt sich ihr eins jener Wesen, welche als Dämonen das Luftreich bevölkern, 3. die Götter selber reden mit den Träumenden. Daß er danach auch Beispiele gebracht hat, ist nicht zu bezweifeln. Philo, der dieselbe Teilung bringt, säumt nicht, die Beispiele der Schrift danach zu ordnen (P. S. 457). Wozu hätte sonst die ganze Einteilung gedient, wenn sie nicht dazu da gewesen wäre, durchgeführt zu werden? Wie soll Poseidonios seine eigene Einteilung verleugnet haben, um die Dichter, Philosophen und Staatsmänner abzuleiern? Warum wird uns seine Einteilung nicht bei der Sammlung ihrer Träume mitgeteilt? Warum erfahren wir, was Poseidonios von den Träumen hält, in einer Art von Randbemerkung? Warum reimt sich beides miteinander nicht? Und wenn die Beispielsammlung Poseidonisch ist, warum erscheint dann Poseidonios darein eingelegt?

Nun aber steht die Beispielsammlung nicht für sich: sie hängt zwar nicht mit einer ratio als Kausalerklärung — dies in keiner Weise —, wohl aber mit einer ratio als 'Beweis' und Argument in Syllogismenform zusammen. „Zum Beweis der Mantik ist es genug, daß einmal etwas sich als prophezeit erwiesen hat und nichts dabei dem Zufall überlassen blieb; nun aber gibt es solcher Beispiele unzählige; folglich besteht die Mantik." Wer so räsoniert, wird nicht umhin können, die Beispiele, auf die er sich beruft, auch vorzubringen. Nur als Abschluß oder Anfang einer Beispielsammlung hat

ein solches Argument Beweiskraft. Und so hat es auch Kratipp verwandt: itaque expositis exemplis verarum vaticinationum et somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo (71). Aber Kratipp ist hier der Nachfolger der Stoiker. Bei Diogenes VII 149 heißt es: *καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν* (im Gegensatz zu den Peripatetikern) *φασι, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι* (dasselbe Argument bei Cic. I 82 aus Chrysipp). *καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις.* Darin steckt der Gedanke, daß zu dem Beweis, daß Mantik eine Kunst sei, einige Erfüllungen genügen. Die Exempelsammlung aus den Autoritäten der Geschichte ist die Vorbereitung eines dialektischen Beweises. Ebenso gewiß ist die Betrachtung der urzeitlichen Institutionen, Disziplinen und Methoden der verschiedenen Völker Vorbereitung einer Kausalerklärung. Eben dies Urzeitlich-Institutionelle tritt daher auch in der Poseidonischen Erklärung wieder auf: in dem Hinweis auf die alte, institutionelle Wahrsagung der Keer beim Aufgange des Hundssterns, wie in der Berufung auf das Urteil Demokrits über die Weisheit jener ältesten Gesetzgeber, die die Institution der Opferschau geschaffen haben.[1] Hierin

[1] Sapienter instituisse veteres ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta, quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis, tum pestilentiae signa percipi, non numquam etiam quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura. Wo hat Demokrit das lehren können? Die Haruspizin ein Beispiel für die Weisheit der 'Alten'? Man denkt an die Kulturgeschichte, den *μικρὸς διάκοσμος.* Nun ist bekannt, daß der Mikros Diakosmos die philosophische Gestalt desselben Urgedankens darstellt, den in der Dichtung der Aeschyleische Prometheus vorgebildet hatte, 443 ff. Und da begegnet unter den Erfindungen, durch die das Urbild des urzeitlichen Weisen die hilflose Menschheit ihrer Dämmerung entrissen habe, auch die Lehre von der Opferschau. Daß der Mikros Diakosmos auf Poseidonios stark gewirkt, zeigt seine Kulturgeschichte (s. P. S. 398). Da das Zitat in de div., wie auch die Berufung auf den alten Brauch der Keer (vgl. Pfeiffer zu Callim. Fr. 9, 33), dazu dient, das urzeitliche Wesen der Haruspizin herauszustellen, darf man das Zitat den Resten des Mikros-Diakosmos hinzufügen.

also scheiden sich Chrysipp und Poseidonios: Poseidonios hat auf syllogistische Beweise überhaupt verzichtet; dafür wird Chrysipp, Diogenes, Antipater genannt (I 84 und II 101). Das Schweigen über Poseidonios ist an diesen Stellen zwingend. Andererseits ist über eine physikalische Kausalerklärung des Chrysipp nicht minder tiefes Schweigen. Dafür tritt Poseidonios ein. Entweder also gab es nichts dergleichen von Chrysipp, oder es kam nicht in Betracht. Das erstere ist das Wahrscheinlichere. Daß Antipater als erster eine freilich äußerst schwache physikalische Erklärung der Astrologie versucht hat, sagt Panaitios, Cic. II 89. Mit wie anderen Mitteln Poseidonios den gescheiterten Versuch erneuert hat, wird noch zu betrachten sein.

2. Die Fälle und die Ursache

Aber kennen wir nicht wenigstens eins seiner Beispiele? Den Fall des ungenannten Rhodiers, der im Sterben sieben Todesfälle voraussagt? Warum steht dies Beispiel nicht mit in der Sammlung? Freilich ist es kein Historikerfragment, und freilich auch kein Testimonium, wie die Sammlung es verlangt; wo bleibt der testis? Dafür zeigt es uns die Steigerung der seherischen Kraft im Augenblick des Todes. In der Beispielsammlung wäre es verloren. Also gab es doch auch Beispiele, die Poseidonios nicht gesondert in einer Exempelsammlung, sondern eng verknüpft mit der Erklärung vortrug — nicht nur dieses, sondern auch noch andere: illo etiam exemplo. Offenbar — mit Vorsicht sagen wir zunächst nur offenbar — hat also Poseidonios nicht die Beispiele für sich und danach die Erklärung, wie Chrysipp, gegeben, sondern mindestens doch einige von seinen Beispielen in der Erklärung selber. Und sind es nicht zwei Beispiele, zwei wiederum von vielen, die bei ihm

die physikalische Erklärung der Haruspizin und der verwandten künstlichen Methoden eingeleitet und begleitet haben? Das der Keer und das Zeugnis Demokrits? Wie kommt es, daß in beiden Fällen Cicero sein Anordnungsprinzip durchbricht: erst die exempla, dann die ratio? Aber wenn die Beispiele in der Erklärung sich zu wiederholen hatten, wenn gar andere dafür einzutreten hatten, verlor damit nicht überhaupt die Scheidung zwischen Zeugnissammlung und Erklärung ihren Zweck?

Nun aber kommt hinzu, daß auch der Art nach sich das Beispiel von dem Rhodier von der ganzen Sammlung unterscheidet. Weshalb wird sein Name nicht genannt? Hat Cicero ihn unterschlagen? Keineswegs. Formal gehört dies Beispiel in ein Genus, das sich in fachwissenschaftlicher Literatur herausgebildet hat: *συνέβη γάρ τινα δούλην περὶ Τρίκκην ἐκ τοῦ δεσπότου καὶ τσῦ ἐπιτρόπου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ πλησιάσασαν τεκνῶσαι δύο, ὧν τὸ μὲν ἦν τῷ ἐπιτρόπῳ ὅμοιον, τὸ δὲ τῷ δεσπότῃ.* Aristoteles Zoica fr. 285 S. 223 Rose. Man will nichts, hat nichts zu erzählen; was man sucht und bucht, sind Fälle. Es genügt, den Ort, die Signatur zu geben. Stelle man sich vor, dies Beispiel, vielmehr dieser Fall, stünde inmitten der Erzählungen aus der Historie! Stünde neben der Legende von dem Traume des Simonides! Behaupte sich neben der stimmungsvollen Arkader-Geschichte! Neben dem Eudem des Aristoteles! Denn auch, was Chrysipp von einem Schatzgräber erzählt (II 134), ist solch eine Geschichte, hangend an dem Sprichwort: *τοῦ δὲ νεοττοῦ οὐδέν μοι δίδως;* (Apostolius XII 7: *ἐπὶ τῶν ἀμεταδότων*; Photios lex. s. v. *νεοττός*; Chrys. Fr. 1212 Arnim). Stelle man sich jenen 'Fall' berichtet vor neben der Fabel von dem reichen Midas (I 78)! Aber wenn das Beispiel einem anderen Genus angehört, muß dann nicht auch das ganze Werk von einer strengeren, fachwissenschaftlicheren Form und Zucht gewesen sein?

Jedoch das eine Beispiel könnte eine Ausnahme gemacht haben: wenn nicht die Beispiele aus *περὶ εἱμαρμένης* wären (Cic. de fato 5)! Aber auch dort erscheint ein ungenannter naufragus, ein ungenanntes Brüderpaar und andere Ungenannte mehr; auch dort statt der Autoritäten der Geschichte Fälle aus der eigenen Erfahrung. Die Verwandtschaft der Materien ist so groß, daß man dieselben Beispiele auch in der Lehre von der Mantik lesen könnte.

Ikadius, auch Ikadion genannt, dessen vorausgesagter Tod erzählt wird, war eine nur temporäre Berühmtheit. Die Namensform deutet auf Kreta (Marx zu Lucilius Fr. 1292). Als Räuber war er gefürchtet, als Lucilius seine Satiren schrieb, sagen wir rund um 120. Damals lebte er. Von seinem Tod mag Poseidonios auch in seiner Zeitgeschichte berichtet haben. Die kretische Piraterie machte den Rhodiern viel zu schaffen. Ikadius ist also nicht weniger ein rhodisches Beispiel als der Rhodier in de divinatione und der rhodische Koloß in *π. κριτηρίου* (P. S. 419).

Auch die Hinrichtung des zweiten der Genannten, des Daphitas, fällt diesseits der Epoche, bis zu der die Sammlung der Historikerzitate hinabreicht. Man hat dies Ereignis teils nach der Regierungszeit des ersten, teils des dritten Attalus datiert, zum Spielraum ihm teils 235—220, teils 138—133 gegeben.[1] Und gewiß ist richtig, daß die Attaliden dauernd erst seit Eumenes II. im Besitz des alten Kroisosreiches sich befanden. Doch die Spottverse über dies Mißverhältnis (Strabo S. 647 C), die Bedeutung, die ein solcher Spott gewinnt, die fürchterliche Rache — all das ist nur aus der Zeit des jung emporblühenden Reiches zu verstehen. So steht die Ge-

[1] Vgl. P.-W. unter Daphitas; Wilamowitz, Commentariolum grammaticum III, Göttingen 1889, S. 11 f. Ich folge Wilamowitz.

schichte erzählt bei Strabo: seine Verse hat der Spottvogel und Literat — Grammatiker, Sophist, das ist dasselbe — mit dem Tode büßen müssen; seine Hinrichtung war eine Rache des Herrschertums am Witz. Vergebens hatte ein Orakel vor dem 'Thorax' ihn gewarnt: der Ort, wo er sein Ende fand, war der Berg Thorax bei Magnesia. Bei Poseidonios spielt die Geschichte nicht mehr zwischen Attalos und Daphitas, sondern zwischen Daphitas und dem delphischen Orakel. So steht sie bei Suidas aus Älian *περὶ προνοίας* (d. h. aus Poseidonios) und Valerius Maximus I 8, 8 (vielleicht aus Cicero). Daphitas fragt das delphische Orakel, ob er sein Pferd wiederfinden werde; das Orakel antwortet, das werde bald geschehen. Daphitas verbreitet die Antwort, spottend, da er ein Pferd weder besessen noch verloren. Bald darauf wird er an einem Orte Hippos hingerichtet. Der Spottvogel wird zum Gottesleugner, der Berg Thorax um des Orakels willen zum Orte 'Hippos'. Die Orakelpropaganda hat sich des Ereignisses bemächtigt. Aus einem Historiker, der sich zum Zeugen rufen ließe, wie Philistos, Ephoros, aus einem, dessen Name einen Klang hatte, kann der Bericht nicht stammen.

Nun aber gehört ganz offenbar zusammen: König Philipp und Daphitas, ebenso wie jener unbekannte Schiffbrüchige mit Ikadius. Denn wie diese letzten beiden das Geschick ereilt, als sie ihm schon entronnen scheinen, den Räuber in seiner Höhle, den Schiffbrüchigen am Ufer: ebenso bewährt sich bei Daphitas wie bei König Philipp das Orakel durch den Namen, in dem einen Fall des Ortes, in dem anderen Fall des Instrumentes ihres Unterganges. Daß beide Fälle zum Beleg einer Erscheinung, gleichviel wie diese erklärt ward, beieinander standen, daß sie Beispiele für eine und dieselbe Eigentümlichkeit des Schicksals waren, zeigt die Wiederkehr derselben beiden Fälle bei Valerius Maximus VIII 8 f. Denn

wenn auch Valerius seine Mirabilien mit der schuldigen rhetorischen Begleitung und gewiß aus mehr als einer Quelle aneinanderreiht, wenn auf das Beispiel des Kallanus, mag es auch in de div. stehen, nicht viel zu geben ist, so kann doch das Gefühl dafür, daß König Philipp und Daphitas eine Gruppe bilden, nicht aus nichts und wieder nichts enstanden sein. Und sollte die Quelle des Valerius auch de fato selbst gewesen sein, so wird dadurch an dem Zusammenhang der beiden Fälle nichts geändert. Auch der Fall des Königs Philipp stand nicht als ein Zeugnis der Geschichte, sondern, wie gesagt, als Fall, der mit verwandten Fällen ein Gesetz des Fatums klar zu machen diente.

Endlich das Brüderpaar, das in gleichen Perioden an der gleichen Krankheit leidet, und Antipater von Sidon. Auch diese Beispiele vereinigen sich zu einer Gruppe. Der besondere Charakter, den sie an dem Geschick herausstellen — darüber kann diesmal kein Zweifel sein —, ist das Gesetz der 'Sympathie'. Wie diese als Naturkraft in der Natur erscheint — im physikalischen Begriff —, als Geist und Gotteskraft zumal in den Gestirnen und dann weiter im Zusammenklang des Weltgotts überhaupt — im theologischen Begriff —, so tritt sie hier als eine Form des Fatums auf, ja, wie es scheinen will, als eine Grundlage der Theorie des Fatums überhaupt: wie ohne Sympathie kein Fatum, so auch ohne Fatum keine Sympathie. Wie man aus dem Urin die Krankheiten erkennt, zwischen Urin und Körper 'Sympathie' besteht, so auch zwischen den Zwillingen, die regelmäßig zu derselben Zeit erkranken, so auch zwischen den Jahreswenden und der Krankheit des Antipater, so auch — so dürfen, müssen wir ergänzen — zwischen den Geschicken und Gestirnen, so zuletzt in allem menschlichen und göttlichen Geschehen, im All und Einen überhaupt. Denn das, was Cicero bestreitet,

ist nichts anderes als 1. diese Ergänzung, 2. die Beziehung zwischen Sympathie und Fatum: quorum in aliis, ut in Antipatro poëta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi naturae contagio valet, quam ego non tollo, vis est nulla fatalis; in aliis autem fortuita quaedam esse possunt.

Nun begegnet auch die Nachricht von Antipaters geheimnisvoller Krankheit wieder bei Valerius Maximus (I 8, 16). Antipater erkrankt alljährlich um den Tag seiner Geburt; es ist derselbe Tag, an dem er stirbt. Da Antipater und Poseidonios Zeitgenossen waren, so muß Poseidonios den Antipater gekannt haben. Er muß auch diesen Fall notiert haben, wie die 'brumali die nati', wie die 'simul aegrotantes fratres'. Er muß diese Fälle, deren er bedurfte, planmäßig gesammelt haben, wie die Materialien zu seiner Geographie, wie die Geschichte von Eudoxos, wie so vieles andere. Von der Arbeit seines Sammelns zeugen seine Reisen ebenso wie seine Zeitgeschichte. Kein Detail, das ihm entginge. Als das Auge und Ohr für alles, was in seiner Zeit Merkwürdiges geschah, als Mittelpunkt vielfältigster Interessen, bringt er einen Zustrom neuer Seltenheiten und Beobachtungen in die Philosophie, wie es seit Aristoteles nicht mehr geschehen war. Soll dieser Poseidonios immer noch, trotz allem, die Chrysippische Exempelsammlung, die seinem Begriff von Mantik längst nicht mehr genügte, die ihm unnütz war, dennoch getreulich konterfeit haben, damit es nicht etwa dem Cicero an einem Übermittler fehle?

Ein Zeichen des fachwissenschaftlichen Niveaus, das er ambitioniert, ist auch das Hippokratische Beispiel von dem Brüderpaar, das in der gleichen Krankheit gleiche Krisen überwindet (P. S. 86). Aber dies Beispiel lehrt noch mehr. Nach Cicero (bei Augustin de civ.

dei V 2) hätte Hippokrates aus dem Verlauf der Krisen einen sonderbaren Schluß gezogen: diese Brüder müßten Zwillinge sein! Warum hat er sie nicht gefragt? Was brauchte er das zu erschließen? Und wozu? Es ist nur in der Ordnung, wenn die Epidemien (I 20) selbst davon nichts wissen. Dieser Schluß gehört nicht dem Hippokrates, sondern der Quelle Ciceros, die den Hippokrates zitiert hatte, also dem Poseidonios. Das Problem der Zwillinge hatte im Streit der Philosophen über den Wahrheitskern der Astrologie die Köpfe nicht seit Poseidonios erst beschäftigt.[1] Der Stoiker Diogenes hatte zwar einen Einfluß auf Begabung und Natur den Sternen zugestanden, doch darüber hinaus die Wirkung auf das Schicksal ihnen abgestritten: denn die Ähnlichkeit der Zwillinge erstrecke sich auf die Gestalt, nicht auf das Leben; Prokles und Eurysthenes, die Könige von Sparta, seien Zwillinge gewesen, doch in ihrem Leben ungleich (de div. II 90). Wenn Poseidonios die Vermutung ausspricht, jene beiden Brüder müßten Zwillinge gewesen sein, so müssen Fälle, ähnlich wie der des Antipater, ihn dazu aufgefordert haben. Er liest den Hippokrates, er findet dort ein Rätsel, das ihm konveniert, er kombiniert es mit verwandten Fällen und ergänzt das fehlende Verbindungsglied durch die Vermutung von den Zwillingen: ut in Antipatro poëta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus.

Daß die mikrokosmischen Perioden mit den makrokosmischen, der Wandel der Natur im Menschen mit dem Umlauf der Gestirne harmonierte wie der Mond mit den Gezeiten, war dann offenkundig. Zweifellos geht Poseidonios darin weiter als Diogenes: nicht nur bei der Geburt wirkt die Konstellation, indem sie die Begabung und Natur fixiert, sie wirkt auch ferner auf den Organismus ein, der mit ihren Veränderungen analoge Wand-

[1] Vgl. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus S. 143.

lungen erfährt oder doch wenigstens erfahren kann. Zugleich beseitigt er die enge und beschränkte physikalische Kausalität, womit Diogenes und andere seiner Vorgänger Gestirne und Geburt verknüpft hatten, indem sie zwischen beide als Verbindungsglied die Affizierbarkeit der Luft und ihren Einfluß auf das Lebewesen schoben (de div. II 89): etenim cum temporum anni tempestatumque caeli conversiones commutationesque tantae fiant accessu stellarum et recessu, cumque ea vi solis efficiantur, quae videmus: non veri simile solum, sed etiam verum esse censent, perinde utcumque temperatus sit aër, ita pueros orientes animari atque formari, ex eoque ingenia mores, animum, corpus, actionem vitae, casus cuiusque eventusque fingi. Durch die Ausbildung der Lehre von der Sympathie als eines physikalischen Gesetzes war die Möglichkeit geboten, allenthalben parallele Reihen des Geschehens im Mikrokosmos und im Makrokosmos als organische Zusammenhänge mit den Mitteln einer physikalischen Erklärung noch zu fassen, oder, wo dies nicht mehr möglich war, doch wenigstens die Richtung anzugeben, wohinaus das Faßbare, sich mehr und mehr dem Blick entziehend, in das Unfaßbare unterging, um neu, an einem anderen Horizont, als leuchtendes Gestirn des Schicksals wieder aufzugehen. Von der physikalischen Naturansicht zur Theorie des Schicksals schwang sich als ein Brückenbogen über einer Kluft die Lehre von der Sympathie.

Endlich muß bei der Lehre von der Sympathie noch eines Beispiels aus de divinatione gedacht werden, das wiederum zugleich dieselbe Anonymität, zugleich dieselbe Form des wissenschaftlich untersuchten Falls, zugleich denselben eigentümlichen Erklärungsansatz zeigt, die wir als Charakteristika an Poseidonischen Beispielen vereinigt fanden. Es ist eins der Poseidonischen 'obscena',[1]

[1] Vgl. P. S. 224.

welche Cicero verabscheut, das sich aber hier zufällig in der Widerlegung nicht umgehen ließ. Zur Erklärung sei vorausgeschickt: es handelt sich um das Verhältnis zweier Dinge, welche Cicero als 'visum' und 'id quod evenit' oder als 'videri' und 'evenire' bezeichnet (de div. II 143): visum enim est tale obiectum dormienti, ut id quod evenit naturae vis, non opinio erroris effecerit — kurz, um das Verhältnis zwischen dem Gesicht im Traum und der entsprechenden Realität. Befremdlich und doch zweifellos echt Poseidonisch ist es nun, daß auch diese Beziehung wiederum als 'Sympathie' bezeichnet wird. Auch das Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem fällt unter den Begriff der 'Sympathie', zunächst in einem und demselben Organismus. Unser Zustand spiegelt sich im Traum; die ärztliche Prognostik macht sich das zunutze, aus den Träumen schließt sie auf gewisse Erkrankungen. Und nun folgt das Obscenum jenes ungenannten quidam, das jedoch dem wissenschaftlichen, fast medizinischen Erklärungsgeiste, der hier waltet, nur gemäß ist (II 142):

Nam medici ex quibusdam rebus et advenientis et crescentis morbos intellegunt, non nullas etiam valetudinis significationes, ut hoc ipsum, pleni enectine simus, ex quodam genere somniorum *intellegi posse dicunt* ... dicitur quidam, cum in somnis complexu Venerio iungeretur, calculos eiecisse. video sympathian; visum est enim tale obiectum tum dormienti, ut id, quod evenit, naturae vis, non opinio erroris effecerit.

Soweit läßt Cicero den Sympathiebegriff bestehen: d. h. soweit er über das Organische, das Mikrokosmische nicht reicht. Was aber, ruft er aus, geht das den Schatz an, dessen Fund aus einem Ei geweissagt wurde? Das Beispiel, das ihm vorschwebt, ist das von Chrysipp II 134 erzählte. Poseidonios hat also den Sympathiebegriff noch weiter ausgedehnt, wenn auch der Schluß, er sei

von hier auf das Chrysippsche Exempel abgesprungen, sich von selbst verbietet. Dieser Sprung geschieht vielmehr bei Cicero, so offen wie nur möglich, um der Widerlegung willen (P. S. 455).[1] Mit dem Beispiel von dem Traume des Alkibiades ist es dasselbe. Und doch muß Poseidonios zugleich innerhalb seines Begriffs geblieben und zugleich von jenen Fällen aus zu anderem gelangt sein. Wie also? Es bleibt nur eine Möglichkeit: er hat den medizinisch noch erreichbaren Begriff der Sympathie — ins Makrokosmische gesteigert, durch die Lehre von dem psychophysischen Parallelismus auch des

[1] Oder will man gar auch hier dem Poseidonios die Vermittlerrolle antragen? — Uebrigens holt Cicero in seiner Widerlegung, wie die Schatzgräbergeschichte, wie den Traum des Alkibiades, so auch noch eine andere Geschichte nach (II 135): quale etiam de Alexandro, quod a te praeteritum esse miror. Das ist gleichsam die Entgegnung auf des Bruders Kompliment I 37: quae quia tibi nota sunt relinquo. Da Cicero in einer Reihe herzählt: 1. die Geschichte von dem Schatzgräber, 2. von den beiden Arkadern, 3. von Alexander, 4. von der Mutter des Phalaris, 5. von Cyrus, 6. von der Mutter des Dionysius, so ist kein Zweifel, daß er auch die Alexandergeschichte aus Chrysipp geschöpft hat. Der Historiker bleibt ungenannt, da Cicero, nicht Quintus sie erzählt. Soll Poseidonios als Vermittler auch für das aufkommen? Man bedenke, wohin man gerät. Wie müßte Poseidonios die Chrysippischen Geschichten etikettiert haben, damit sie Cicero so klar aus ihm hat lösen können! Wie sorgfältig müßte er vermieden haben, sie mit Eigenem zu vermengen! Wie genau nach Ciceros Bedürfnis müßte er sich eingerichtet haben! Welche Grundsätze befolgt haben, um den Vermittlerrock ohne Gefährdung für dies Kleidungsstück zu tragen! Wie sonst könnte Cicero z. B. wissen, daß die Antiphon-Anekdoten bei Antipater standen? II 144: atque horum somniorum et talium plenus est Chrysippi liber, plenus Antipatri (horum et talium: der allgemeine Ausdruck, weil die Antiphongeschichten in der Tat, wie I 39 lehrt, dem Antipater eigentümlich waren, während die zuvor erzählten, hier als 'ähnlich' bezeichneten Geschichten bei Chrysipp sich fanden). Hat man darüber nachgedacht, in welcher Form ihm Poseidonios wohl dies unter die Nase reiben konnte? Warum ist dann aber Cicero so rücksichtlos, nicht wenigstens hinzuzufügen: plenus Posidonii? Das ist wohl gar der Undank gegen den Vermittler? Was man ehedem nicht wußte, war, daß Poseidonios seine eigenen Ideen hatte. Nun man dies zugibt, hält man um so fester am 'Vermittler'. Mit dem 'Mythiker' ist es dasselbe.

Makrokosmos. Hat er doch auch die mantische Berührung zwischen Luftseele und Menschenseele, die im Traume statthat, durch die Sympathie erklärt (de div. II 119): animorumque consentientium (συμπασχόντων) multitudine completum esse mundum. Nun stand auch, was außerhalb und scheinbar unabhängig von ihm selbst geschah, mit einer Spiegelung im Traum des Menschen in derselben 'Sympathie', wie etwa jener Traum des ungenannten quidam mit der ihm entsprechenden Realität.

Voraussetzung für diese Steigerung ist eine neue Lehre von der Geisterfülltheit der Natur. Im Allgeist einbegriffen, stellt sich ein Ereignis und ein gottgesandter Traum in ihrem inneren Zusammenhang nicht anders dar, als der Zusammenhang im Mikrokosmos zwischen Traum und Leib (vgl. P. S. 469; hier S. 118). Daß Poseidonios diese Lehre in der Tat entwickelt hat, daß er als Formel für die makrokosmische Erweiterung und Steigerung des Sympathiebegriffs das alte ἓν τὸ πᾶν gebraucht hat, zeigt die Wiederkehr desselben Einwurfs in II 33 (vorausgeht die Polemik gegen Poseidonios-Demokrit):[1] cum rerum autem natura quam cognationem habent? quae ut uno consensu iuncta sit et continens, quod video placuisse physicis, eisque maxume qui omne quod esset unum esse dixerunt, quid habere mundus potest cum thesauri inventione coniunctum?

Ohne Zweifel war die Lehre von der Sympathie eine der großen Klammern, die die Poseidonische Theologie und Mantik, Schicksalslehre und Physik, Ätiologie und Mystik, Empirie und Allgefühl zusammenschlossen.[2] Aber

[1] Dadurch bestätigt sich auch, was ich P. S. 454 folgerte, daß auch die Berufung auf den alten Brauch der Keer und auf Demokrit den Sympathiebegriff in seiner mantischen Bedeutung hat entwickeln helfen. Wie müssen wir von Cicero im Stich gelassen sein, wenn wir dergleichen erst erschließen müssen!

[2] Auch das war, mit Chrysipp verglichen, etwas Neues. Cicero bemerkt zwar gegen diesen de fato 6: cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, was, da er gewöhnlich mit contagio

immer scheint es noch ein griechisches All-Eines, wenn auch nicht mehr das des Heraklit, nicht mehr das *ἓν καὶ πᾶν* des Seins und seiner Ordnungen, der Zwiste und des Einklangs, sondern das des Stoffes und des Geistes, der Natur und Gottes, des Zufälligen und des Schicksalhaften: von dem *ἓν τὸ πᾶν* der magischen Vereinigung der Kräfte, des Heranziehens, Heranrufens, der offenen und verkappten, kultischen und philosophischen Evokation, des Strömens von Erscheinung zu Erscheinung bleibt es gleich entfernt wie jenes. Und doch hat die Formel auch bei Poseidonios sich verwandelt: sie wird Ausdruck einer Kraft, einer erklärlichen, natürlichen und doch geheimen und geheimnisvollen Kraft, während sie in der Frühzeit der Antike Ausdruck einer offenbaren und natürlichen und doch geheimen und geheimnisvollen Ordnung war. Noch steht der alte Kosmos, aber ein Schritt weiter, und die Kräfte, die er hier noch in sich bindet, werden über ihn Herr; sie lösen ihr Geheimnis nicht mehr in ihm auf, er selbst löst sich in ihr Geheimnis auf, er wird hindeutend, er wird zur Erscheinung, zum Symbol, und aus den Kräften werden Geister, Energien, Ketten, Quellen, Urformen und Ausflüsse des Unaussprechlichen, des Urgeheimnisses der Existenz. Wenn Poseidonios in der Mitte steht, so bleibt er doch nicht weniger der große Nachzügler der Frühantike; sein Vorläufertum im Hinblick auf die Spätantike wird durch diesen seinen Rang begrenzt.

Lenken wir zurück. Der Fall des ungenannten quidam, qui cum in somnis complexu Venerio iungeretur, calculos

συμπάθεια übersetzt, die Ausbildung der Sympathielehre schon bei Chrysipp vermuten lassen könnte; doch wenn man verfolgt, was Cicero dabei im einzelnen zu widerlegen sucht, so findet man nichts anderes dahinter als die Frage der Erstreckung des natürlich-physikalischen Verhältnisses von Ursache und Folge: causas naturales et antecedentes. Das mit contagio übersetzte Wort mag etwa *συμπλοκή* gewesen sein.

eiecit, stand bei Poseidonios als ein Beispiel, um das Phänomen des seherischen Traumes zu erklären. Stelle man sich vor, es stand daselbst inmitten jener Sammlung, wonach Cicero den ahnungsvollen Traum aus dem Eudem des Aristoteles, die wunderbare Rettung des Simonides erzählt. Welche — ja man verzeihe: Abgeschmacktheit! Welcher Mangel — um von allem anderen abzusehen — an Stilgefühl! Jedoch, wir opfern lieber alles, ehe wir den Glauben, unseren festen und durch nichts verbürgten Glauben an die Mittlerschaft des Poseidonios fahren lassen! Ist nicht Glaube stark? Er hat die Kraft, ein solches Beispiel sogar in der Stimmung des Somnium Scipionis zu ertragen.

Um das Phänomen des seherischen Traumes zu erklären, stand bei Poseidonios dieses Beispiel. Ist es möglich, daß er dabei Schritt für Schritt dem Aristoteles der Dialoge gefolgt ist? Daß er wörtlich die Aristotelische Erklärung aus *περὶ φιλοσοφίας* wiederholt hat? Seherischer Traum sei Trennung der Vernunft vom Leibe, eine Vorstufe des Todes? Wenn ich frei reden sollte, müßte ich erklären: wer die Dreiteilung der Träume vortrug, die für ihn bezeugt ist, war ein viel zu selbständiger Kopf, um Aristoteles und Platon abzuschreiben. Aber eine solche Rede wäre zu 'gewaltsam'. Vorsichtigerweise aber muß ich mir doch sagen: ich kann zwar von diesem Beispiel und von diesem Sympathiebegriff aus wohl eine Verbindung mir gezogen denken nach der Dreiteilung der Träume und der Lehre von der 'Mitbewegung' (P. S. 457 f.):[1] quod provideat animus ipse

[1] Ebenso auch I 129: „Die göttlichen Geister nehmen untereinander ihre Gedanken ohne Sinnesorgane wahr.“ 'Untereinander': also nicht nur die geheimen Gedanken der Menschen. Woher weiß das Poseidonios? Offenbar ist an die Gestirnsseelen gedacht und an die Harmonie des Geistes, die sich Poseidonios zwischen ihnen waltend dachte (Cic. de nat. deor. II 21, 54). Eben diese Harmonie wird wiederum als Sympathie gedeutet.

per sese quippe qui deorum cognatione teneatur (I 63); cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri (I 110). Die 'Mitbewegung' selber, kraft deren der menschliche Geist mit dem göttlichen zusammenschwingt, kommt dem Begriff der Sympathie nahe genug. Wie denn der Terminus *συμπάθεια* bei Cicero, statt mit continuatio, wohl auch einmal (II 142) mit naturalis cognatio übersetzt wird. Aber wenn für Poseidonios der Begriff der Sympathie, seine Entwicklung durch die Reiche der Natur (s. P. S. 454) und alles, was damit zusammenhängt, so viel bedeutet hat, wie wir aus allem schließen müssen, wie in aller Welt kann er sich dann darauf beschränkt haben, den Aristoteles der Dialoge und die Politeia Platons zu reproduzieren? Die doch beide nichts dergleichen kennen? Und so wenig durch die Wiederholung einem solchen Sinn genähert werden, daß das Poseidonische Problem in diesen Ciceronischen Partien überhaupt nicht sichtbar ist? So wenig sichtbar ist, daß man es als Gewaltsamkeit empfinden kann, wenn man auf die Behauptung stößt, daß Poseidonios gar nicht dies, sondern ganz anderes gelehrt habe?

Endlich, wie kann man übersehen, daß Poseidonios allen Ernstes den Versuch gemacht hat, die Mantik an die Medizin und die Prognostik anzuknüpfen? An die Medizin z. B. in dem Fall des obgenanntem quidam. Beide zusammen, Prognostik und Medizin, erscheinen als eine Art von Parallelen oder Vorstufen zur Mantik, wie I 7, 13, so auch in der Widerlegung, II 70, 145: Medici signa quaedam habent ex venis et ex spiritu aegroti; multisque ex aliis futura praesentiunt. gubernatores, cum exsultantes loligines viderunt aut delphinos se in portum conicientes, tempestatem significari putant. haec ratione explicari et ad naturam revocari

facile possunt: ea vero, quae paulo ante dixi, nullo modo. Woher weiß Cicero von einer physikalischen Erklärung der Prognostik? Wieder nur durch Poseidonios (vgl. P. S. 454 f.). Auch daß Poseidonios sich der Tierzeichen besonders angenommen hatte, wird hierdurch bestätigt. Also muß er doch, wie von der Medizin, im Falle des obgenannten quidam, so auch von der physikalischen Erklärung der Prognostik und von einem hiervon abgezogenen Sympathiebegriff ausgehend, irgendwie dahin gelangt sein, auch die Mantik, wenigstens in ihrem physikalischen Begriff, auf das Gesetz der Sympathie zurückzuführen. Hätte er dies nicht getan, so wäre Ciceros Widerspruch gegen ein Nichts gerichtet: haec ratione explicari et ad naturum revocari facile possunt, ea vero, quae paulo ante dixi, nullo modo!

Wieder frage ich: weshalb liest man von diesen Dingen nichts und aber nichts in Ciceros platonisierenden Partien? Und wenn aus anderen, äußeren Gründen als der nächste Anwärter für diese selben Ciceronischen Erklärungen der Peripatetiker Kratipp sich einstellt: ist es Vergewaltigung der 'Überlieferung', wenn ich erkläre: dieses ist Kratipp; was Poseidonios lehrte, läßt sich nicht daraus entnehmen? Die Platonikergestalt, die in der Vorstellung von Poseidonios seither überwog, geht damit allerdings verloren. Aber was ist denn überliefert?

3. POSEIDONIOS UND IAMBLICH

Der Streit um den Platoniker und Aristoteliker bliebe zuletzt eine gelehrte Sonderangelegenheit, wenn nicht die eingewurzelte Verwechslung zwischen Poseidonios und Kratipp einen der wichtigsten Zusammenhänge zu unterdrücken drohte. Die 'Sympathie' — das kann nach allem keinem Zweifel mehr begegnen — war im mantischen System des Poseidonios ein, wenn nicht gar

der Hauptgedanke. Nun liest man bei Iamblich eine nicht ganz verwerfende Polemik gegen eine 'physikalische' Theorie der Opferwirkungen (de mysteriis S. 207 Parthey): „Wollten wir sagen, daß in dem All als einem einheitlichen Lebewesen, das desselben Lebens allerorten voll ist, eine Übereinstimmung der gleichen oder ein Auseinanderstreben der entgegengesetzten Kräfte oder eine Verwandtschaft des Bewirkenden mit dem Erleidenden zugleich das Gleiche und Verwandte mitbewegt, indem sie sich vermöge einer und derselben Sympathie auf das einander Fernste so erstreckt, als ob es das einander Nächste wäre: so wäre dies zwar nicht unrichtig und träfe auf die notwendigen Folgen der Opferhandlungen wohl zu, doch würde damit nicht das wahre Wesen dieser Handlungen erklärt." *Ἐὰν δὲ λέγωμεν, ὡς ἐν ἑνὶ ζῴῳ τῷ παντὶ καὶ μίαν ζωὴν τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ἔχοντι κοινωνία τῶν ὁμοίων δυνάμεων ἢ τῶν ἐναντίων διάστασις ἤ τις ἐπιτηδειότης*[1] *τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον συγκινεῖ τὰ ὅμοια καὶ ἐπιτήδεια, ὡσαύτως κατὰ μίαν συμπάθειαν διήκουσα καὶ ἐν τοῖς πορρωτάτω ὡς ἔγγιστα οὖσι, λέγεταί μέν τι οὕτω τῶν ἀληθῶν καὶ τῶν συνεπομένων ταῖς θυσίαις ἐξ ἀναγκῆς, οὐ μὴν ὅ γε ἀληθὴς τρόπος τῶν θυσιῶν ἀποδείκνυται.*

Abgelehnt wird diese Erklärung als zu physikalisch: das Göttliche unterstehe keinem physischen Zwange; *οὐ γὰρ ἐν τῇ φύσει καὶ ταῖς φυσικαῖς ἀνάγκαις ἡ τῶν θεῶν κεῖται οὐσία, ὥστε πάθεσι φυσικοῖς συνεγείρεσθαι.* Iamblichs eigene Erklärung darf hier übergangen werden. Immerhin ist diese, gegen die er polemisiert, die Grundlage auch seiner eigenen. So begegnet sie auch

[1] Vgl. Poseidonios bei Strabo S. 764 C.: *εἰ μή τίς ἐστιν ἐπιτηδειότης τῶν οὔρων τοιαύτη, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς κύστεσι τῶν λιθιώντων. ἐπιτηδειότης* ist hier terminologisch; es bezeichnet die chemische 'Verwandtschaft' oder Wirkung einer Substanz auf die andere, schon ganz im später üblichen Sinn. Poseidonios ist der erste Philosoph, für dessen Weltbild die Chemie Bedeutung gewonnen hat.

in III 16 (S. 138 Parthey): „Auch die Einheit und Sympathie des Alls und die 'Mitbewegung' (das Mitschwingen) der einander fernsten Teile, als ob sie einander benachbart wären, wie in einem einigen Lebewesen, läßt die Götter den Menschen solche Zeichen schicken." *Καὶ ἡ ἕνωσις δὲ καὶ συμπάθεια τοῦ παντὸς καὶ ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου συγκίνησις τῶν πορρωτάτω μερῶν ὡς ἐγγὺς ὄντων τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν ἐκ θεῶν ἀνθρώποις καταπέμπει.*[1] Vorausgeht eine Theorie der Eingeweideschau, der Vogelschau und Astrologie (S. 135 f. Parthey). Es kann kein Zweifel sein: dies ist genau das zu Ergänzende, wogegen Cicero polemisiert, II 33: ut enim iam sit aliqua in natura rerum cognatio, quam esse concedo, qua ex cognatione naturae et quasi consensu, quam *συμπάθειαν* Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo, aut meus quaesticulus cum caelo terra rerumque natura? Auch die kosmische Bedeutung des Begriffs der 'Mitbewegung', die wir erschlossen hatten (s. S. 112), wird hierdurch bestätigt. Zu den Worten *ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου συγκίνησις* vergleiche man de div. I 120: nam si animal omne, ut vult, ita

[1] Ebenso erklärt Plotin die Einflüsse der Gestirnswelt auf das Irdische, Enn. IV l. 4, 32: das All ist ein einiges Lebewesen, die Allseele erstreckt sich in alle seine Teile, folglich steht alles, auch das Fernste, miteinander in Sympathie. Auch im Lebewesen pflanzen sich die Sympathiewirkungen nicht auf eine solche Weise fort, daß alles zwischen zwei in gleicher Weise affizierten Stellen von demselben Wandel mitergriffen würde: *πρῶτον τοίνυν θετέον ζῷον ἓν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι* (darin steckt dieselbe Formel wie bei Cicero de div.: *ἓν τὸ πᾶν*), *ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη . . . συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς τῶν καθ' ἕκαστα ὄνυξ καὶ κέρας καὶ δάκτυλος καὶ ἄλλο τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς· ἀλλὰ διαλείποντος τοῦ μεταξὺ καὶ παθόντος οὐδέν, ἔπαθε τὸ οὐκ ἐγγύς . . . οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει.* Man vergleiche damit Strabo I S. 8 C. (d. h. Poseidonios: s. P. S. 46): *τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις συνάπτον εἰς ἕν, ὡς ἐγγυτάτω ὄντα, ἀλλὰ μὴ διεστῶτα, 'ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης'.* — Doch auch schon bei Plotin verwandelt sich die Sympathie in eine gänzlich m a g i s c h e Kraft, vgl. IV 4, 40 f.

utitur motu sui corporis ..., quanto id deo est facilius. Die Anwendung der Formel *ἓν τὸ πᾶν* im gleichen Sinn läßt vollends diese Grundlage der Theorie Iamblichs mit dem, was Cicero bekämpft, zu einer Einheit werden.

Poseidonisch bei Iamblich ist auch der Grundgedanke, daß in aller natürlichen Kausalität der mantischen 'Zeichen' Gottes freier Wille schalte: die Eingeweide der Opfertiere ändern sich je nach der Luft usw. ... *ὅπηπερ ἂν ἀρέσκῃ τοῖς θεοῖς*; die Vögel folgen in ihrem Fluge ihren Trieben (*κινεῖ μὲν καὶ ἡ τῆς ἰδίας ψυχῆς ὁρμή*) usw., und doch ist alles mit dem göttlichen Willen im Einklang, *συμφωνοῦντα τοῖς βουλήμασι τῶν θεῶν*; die Himmelszeichen zu erklären, ist gewiß auch Sache der Physik, *κινοῦνται δὲ ὅπηπερ ἂν οἱ κατ' οὐρανὸν θεοὶ κελεύωσι*. Vermöge des pantheistischen Voluntarismus (*ὅπηπερ ἂν ἐθέλωσι ... κατὰ τὴν οἰκείαν βούλησιν* usw.) dieser Erklärung stellt sich die Theorie der Mantik neben die Theorie der göttlichen Vorsehung: *ἥκει δὴ οὖν εἰς ταὐτὸ τῷ τῆς δημιουργίας καὶ προνοίας τῶν θεῶν λόγῳ καὶ ὁ περὶ μαντικῆς ἀπολογισμός*. Denn auch die Theorie der Vorsehung erklärt das All als Ausdruck eines Willens (Cic. nat. deor. II 58; P. S. 218). Alles Fernere und Nähere mag neuplatonisch sein, der voluntaristische Gedanke ist derselbe, den man P. S. 449 entwickelt findet.

Durch Iamblich erfahren wir, daß die Ergänzung, die wir Ciceros Angaben entnahmen, keine Phantasie war; daß die Mantik in der Tat in einem und demselben Grundgedanken wurzelte wie das System des Welterklärers überhaupt. Das Weltganze als Zoon ausgelegt, das mantische Zusammentreffen, dies In-eins-Schwingen zweier Bewegungen (vgl. P. 449), als Sympathie nach Analogie des Mikrokosmos anschaulich gemacht (vgl. P. S. 469); der Weltgeist immanent in allem und der Weltleib sein Organ, bis in mich selber, Mantik als ein Aus-

fluß dieser Weltlebendigkeit: wir hätten keine bessere Bestätigung uns können träumen lassen.

4. POSEIDONIOS UND DEMOKRIT

Auch die psychologische Erklärung muß eindringender gewesen sein, als man nach Cicero vermutet.

In II 60, 124 erscheint von Cicero auseinandergelegt, was bei Poseidonios ineinander, eins im anderen einbegriffen war, Gott, Sympathie und Beobachtung: aut enim divina vis quaedam consulens nobis somniorum significationes facit, aut coniectores ex quadam convenientia et coniunctione naturae, quam vocant *συμπάθειαν*, quid cuique rei conveniat ex somniis et quid quamque rem sequatur intellegunt, aut eorum neutrum est, sed quaedam observatio constans atque diuturna est, cum quid visum secundum quietem sit, quid evenire et quid sequi soleat. Die Möglichkeit der Beobachtung, die Feststellung der Übereinstimmung zwischen dem 'visum' und dem 'evenire' ist gerade das, was mit dem allgemeinen Weltgesetz der Sympathie begründet werden soll, und dies Gesetz kann wieder nur gedacht werden als in der Allkraft Gottes einbegriffen.

Ciceros Gegenargumente stammen im wesentlichen aus der älteren, vorposeidonischen Problemlage; von dem, was neu entstanden war, berührt das kaum die Oberfläche, in die Tiefe dringt es nirgends. Aber unerklärt in dieser Widerlegung bleibt eine Polemik gegen — Demokrit. Als ob der Akademiker mit Demokrit zu kämpfen hätte! Nun steht aber im Hintergrund dieser Polemik ein durchaus unakademisches, die Mantik nicht bestreitendes, sondern von vornherein bejahendes Problem: die Frage: entstehen die Bewegungen des Traums durch einen äußeren Anstoß oder kommen sie aus einer inneren Kraft? So steht es formuliert, als gegnerische

Ansicht, in II 48,120: utrum igitur censemus dormientium animos per sene ipsos in somniando moveri, an, ut Democritus censet, externa et adventicia visione pulsari. Die akademische Ausbreitung über die Sinnestäuschungen, die darauf folgt, geht über diese Unterscheidung glatt hinweg. Durch jene, in dem Munde eines Akademikers befremdliche Polemik wird dagegen in der Tat, wie zu erwarten stand, die zweite der beiden Möglichkeiten widerlegt; bleibt also nur die erste, animos per se ipsos in somniando moveri (II 67,138 ff.):

Quid ergo? istae imagines ita nobis dicto audientes sunt, ut simul atque velimus accurrant? etiamne earum rerum, quae nullae sunt? quae est enim forma tam invisitata, tam nulla, quam non sibi ipse fingere animus possit? ut, quae numquam vidimus, ea tamen informata habeamus, oppidorum situs, hominum figuras. num igitur, cum aut muros Babylonis aut Homeri faciem cogito, imago illorum me aliqua pellit? omnia igitur, quae volumus, nota nobis esse possunt; nihil est enim, de quo cogitare nequeamus: nullae ergo imagines obrepunt in animos dormientium extrinsecus nec omnino fluunt ullae ...[1] animorum est ea vis eaque natura, ut vigeant vigilantes nullo adventicio pulsu sed suo motu, incredibili quadam celeritate. hi cum sustinentur membris [et corpore] et sensibus, omnia certiora cernunt, cogitant, sentiunt; cum autem haec subtracta sunt desertusque est animus languore corporis, tum agitatur

[1] Der Satz, den ich ausgelassen habe, lautet: 'nec cognovi quemquam, qui maiore auctoritate nihil diceret', und ist gegen Quintus gerichtet, I 3, 5: ... plurimisque locis gravis auctor Democritus praesensionem rerum futurarum comprobaret. Da Poseidonios in seiner Erklärung der künstlichen Mantik sich auf Demokrit berufen hat, so wird auch dies Urteil auf ihn zurückgehen. Daß die Würdigung oder, was dasselbe ist, die Auseinandersetzung mit Demokrit an allen drei Stellen in de div. derselben Quelle verdankt wird, ist von vornherein wahrscheinlich; s. Diels, Doxogr. S. 224 u. 415; Vors. 55 A 137 f.

ipse per sese; itaque in eo et formae versantur et actiones, et multa audiri, multa dici videntur. haec scilicet in inbecillo remissoque animo multa omnibus modis confusa et variata versantur maxumeque reliquiae rerum earum moventur in animis et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus.

Wer gefolgt ist, muß sich fragen: wenn die Seele, von den Sinneseindrücken gelöst und ihrer eigenen Bewegung überlassen (— tum agitatur ipse per sese —) nichts als trübe und verworrene Bilder schaut, wozu der Nachweis ihrer eingeborenen Kraft? Wozu in aller Welt diese Polemik gegen Demokrit? Wenn denn die Seele, solange sie wacht, vermöge dieser ihrer eigenen, eingeborenen Kraft die Dinge schaut: nullo adventicio pulsu, sed suo motu, incredibili quadam celeritate —: es wäre doch absurd, den wachen Zustand zu vergleichen, wenn nicht auch im Traum etwas von dieser Kraft sich regen sollte — wenn gewiß auch nicht in jedem Traum. Doch wie soll das eine Kraft sein, wenn die Seele das bei Tag Geschaute trüb und schwach nur wiederholt?

Daß wir im Traum oft wiederholen, was wir tagsüber erlebt haben, dies richtet sich nun freilich auch gegen die Demokriteische Bildertheorie; aber daraus folgt noch nicht, daß diese Polemik gegen die Demokriteische Bildertheorie zu weiter nichts gedient hätte, als zu beweisen: oft begegnet uns im Traum, was wir am Tag vorher erlebt haben. Diese Polemik schließt die Möglichkeit des seherischen Traums nicht aus, sie öffnet ihr vielmehr die Tür. Wir haben nur zu fragen: wie nun, wenn der Geist in diesem Zustand von der Allnatur berührt wird. . . .

Dieser Sinn scheint sich durch Parallelen zu bestätigen. 1. Demokrits Bildertheorie, hören wir, sei unmöglich, denn diese Bilder kommen 1. wann wir wollen, 2. wie wir wollen, oder wie es uns zumute ist. Dies Hervor-

bringen von Bildern, in Gestalten, Handlungen und Worten (formae, actiones, voces), beruht vielmehr, als eine *φυσικὴ εἰδωλοποιία*,[1] auf einer eingeborenen Kraft und Regsamkeit der Seele selber, unabhängig von den Sinnesorganen. Hier haben wir die Theorie, deren wir zum Verständnis des Fragments aus den Historien, Diodor 37, 19, 3, bedürfen: *αἱ ἀνθρώπιναι ψυχαὶ μετέχουσι θείας τινὸς φύσεως ἐνίοτε προκαταμαντευόμεναι τὰ μέλλοντα, καὶ κατά τινας φυσικὰς εἰδωλοποιίας προορῶνται τὸ συμβησόμενον.*

2. Die Unterscheidung: 'nullo adventicio pulsu sed suo motu', erinnert an die Interpretation des Phaidros in der Wärmetheorie bei Cicero nat. deor. II 12, 32:[2] cui duos placet esse motus, unum suum, alterum externum; esse autem divinius quod ipsum ex se sua sponte moveatur,

[1] Die Bildvorstellungen werden als ein 'cogitare' bezeichnet, und das scheint sich zunächst auf den wachen Zustand zu beziehen. Doch diese Auffassung erweist sich bei genauer Prüfung als unmöglich. Die Erörterung dieser ganzen Theorie soll Ciceros eigenen Traum erklären helfen: quem enim tu Marium visum a me putas? speciem, credo, eius et imaginem, ut Democrito videtur. unde profectam imaginem? a corporibus enim solidis et a certis figuris vult fluere imagines. So ist es auch mit den babylonischen Mauern und dem Antlitz Homers, usw. Also wird die Traumvorstellung als ein cogitare bezeichnet. Das ist genau dieselbe Terminologie und wohl auch Theorie wie bei Plutarch de genio Socratis (vgl. P. S. 466 ff.). v. Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik, Verhandl. d. königl. Akad. d. Wiss. zu Amsterdam, 1921, S. 15, schließt aus dieser Terminologie, Plutarchs Quelle könne nicht Poseidonios sein: „Poseidonios' Lehre von der natürlichen Weissagung unterscheidet sich vor allem dadurch von der Plutarchischen Erklärung des Sokratischen Daimonion, daß sie die Weissagung auf eine irrationale Seelenkraft zurückführt, während bei Plutarch der *νοῦς* das Organ ist, durch das die göttliche oder dämonische Offenbarung aufgenommen wird. Die Auffassung des Poseidonios ist sowohl aus Cic. de div. erkennbar, namentlich I 111 (— eine Stelle, die wir auf Kratipp zurückführten —), als aus dem sicher aus Poseidonios entlehnten Abschnitt Plut. de def. orac. 39—44. Aber daß Plutarch an irgendeiner Stelle nichts als die lautere, ungetrübte Lehre des Poseidonios vortrüge, ist kaum zu erwarten; s. P. S. 462 und die Eschatologie. Die Frage ist: wovon sollen wir ausgehen?

[2] Vgl. S. 90.

quam quod pulsu agitetur alieno. hunc autem motum in solis animis esse ponit. Die Theorie stimmt wieder überein mit Philo de somniis I 2: *δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ* (!) *κατέχεσθαί τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ.* II 1: *συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς* (!) *ἡ ψυχὴ κινουμένη ... τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ.* Gleichviel ob der Traum durch Mitbewegung mit dem All oder durch die Kraft der Seele selbst hervorgebracht wird: auf ihrer Eigenbewegung liegt der gleiche Nachdruck.

Cicero hat also eine Theorie gekannt, die gegen Demokrit das mantische Vermögen nicht von äußeren Einflüssen, sondern von einer inneren Kraft der Seele abgeleitet hat. Die Hälfte dieser Theorie, das heißt, soweit sie negativ-polemisch war, hat er sich selbst zur Unterstützung seiner eigenen Gegengründe angeeignet — aus der ganzen Theorie greift er zuletzt das an sich Nebensächlichste heraus: daß uns im Traume oft begegnet, was uns tagsüber beschäftigt hat —; sofern sie positiv war, konnte er sie durch die Lehre von den Sinnestäuschungen als widerlegt betrachten.

Von wem ist die Theorie? Ein solches Verhältnis zu Demokrit, zugleich anknüpfend, zugleich korrigierend — es begegnet wieder in der Poseidonischen Kulturgeschichte (P. S. 398), in der Aneignung des Satzes 'Gleich zu Gleich' (P. S. 417), in der Entwicklung der Struktur des Elements (S. 33), wie in der Darstellung der Urzeugung (P. S. 134 u. 367). Und daß die Frage, ob von innen oder von außen, mit denselben Worten formuliert, wenn etwas, Poseidonisch ist, ist zu den ohnehin gesicherten Ergebnissen zu rechnen (vgl. P. S. 103, 412, 225: adventicius calor, im Gegensatz zum *ἔμφυτον θερμόν*, das wie den Organismen, so auch dem Meere zugeschrieben wird, usw.). Solche Fragen kommen nicht von ungefähr.

Wieder frage ich: warum liest man von alldem nichts in Ciceros platonisierenden Erklärungen? Die ganze Psychologie der Mantik, Mantik als ein psychologisches Problem — scheint nicht zu existieren. Woran liegt das?

5. KRATIPP

Die Vermehrung des Materials zwingt uns, die Frage der Beziehung zwischen Poseidonios und Kratipp, d. h. zugleich die Frage der Beziehung zwischen Poseidonios und dem Platonismus, aufs neue und von einem anderen Ende aus vorzunehmen. Man verzeihe, aber hier gilt es gegen eine Skepsis anzugehen, die um so schwieriger zu überwinden ist, als sie in Wahrheit keine Skepsis, sondern ein Dogma ist.

I 51,115: viget enim animus in somnis liberque est sensibus et omni impeditione curarum, iacente et mortuo paene corpore. qui quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt: si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est affectus, ut sopito corpore ipse vigilet.

Hier wird unzweideutig die Traummantik aus der Präexistenz der Seele hergeleitet. Die Seele hat seit Ewigkeit gelebt, mit unzähligen Seelen im Verkehr, das heißt: wie sie ihr wahres Leben ehedem gelebt hat, an dem Aufenthalt der Geister, den sie nur verließ, um in den Leib zu fahren, so besitzt sie auch in einem Jenseits, außerhalb des Leibes, allein ihre wahre, ja die absolute Erkenntnis: omnia quae in natura rerum sunt, videt. Leib und Sinne sind ihre Behinderung; der Tod des Leibes wird ihr die Erkenntnis wiederbringen. Daher, weil der Schlaf dem Tode gleichkommt, iacente et mortuo paene corpore, kann auch im Schlaf die ewige, prä-

existente wie postexistente Erkenntniskraft in ihr sich regen. Freilich, ganz die Sinne zu beschwichtigen, wird kaum gelingen, es sei denn durch eine strenge Diät. Die Erklärung ist dieselbe, wie die in I 29, 60 ff. gegebene.[1] Auch da der Gedanke: daß mantische Träume nicht häufiger seien, liege an der Diät. Auch da die Vorschrift Platons und der Pythagoreer. Auch da erscheint der Schlaf als eine Art des Todes: iacet enim corpus dormientis ut mortui. Auch da gilt die Erkenntniskraft der Seele, die von Leib und Sinnen gelöst sei, für unbeschränkt: meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet. Auch da erlangt die Seele die ihr eigene absolute Erkenntnis wieder nach dem Tode, in ihrer Postexistenz: quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit — ohne Zweifel, weil sie durch den Tod in ihren Urzustand zurückkehrt. Beide Erklärungen sind eine und dieselbe. Ist die eine von Poseidonios, so auch die andere. Ist die eine von Kratipp, so auch die andere.

Nun aber steht fest und läßt sich nicht bezweifeln, daß die Poseidonische Erklärung für die Traummantik nicht so gelautet haben kann. Denn Poseidonios hat sich auf die 'Sympathie' berufen (s. S. 245 ff.). Aus der Sympathie hat er auch den Zusammenhang erklärt zwischen dem Drinnen und dem Draußen, zwischen dem visum und dem evenire. Also nicht weil die Seele in einem präexistenten Leben mit unzähligen Seelen einmal gelebt hat, nicht weil sie die Wahrheit unmittelbar geschaut hat, sieht sie das Zukünftige so wie es ist, sondern weil wie zwischen dem Drinnen und dem Draußen, zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, so auch zwischen den Körperseelen und Luftseelen jener geheime, aber unaufhörliche Zusammenhang besteht (denn auch zwischen den Dämonen und den Seelen gibt es Sym-

[1] Vgl. S. 221.

pathie, Diogenes VII 79). II 58, 119: divinos animos censent esse nostros, eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium (= συμπασχόντων) multitudine completum esse mundum: hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni, quae sint futura. Daher erscheinen der träumenden Seele 'Zeichen', eingeprägt den unsichtbaren Luftseelen: quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant ... Was daher die Seele wahrnimmt, ist etwas ganz anderes als die Wahrheit aller Dinge, 'omnia quae in rerum natura sunt'. Was sie sieht, sind Zeichen,[1] und ihr Sehen selbst ist Sympathie. Was soll in einer solchen Lehre die Präexistenz? Man könnte meinen, sie sei überflüssig. Aber sie ist unmöglich. Wenn die Seele an sich, als Mitgift aus dem früheren Dasein, eine absolute Erkenntnis mitbringt, wenn das Hindernis dieser Erkenntnis Sinne und Leib sind: müßte nicht die Sympathie, wenn ihr bei dieser Lehre überhaupt ein Raum verstattet wäre, dazu dienen, diese Behinderung zu beheben? Oder was sonst? Was hat die Präexistenz zu suchen bei der Unterscheidung dreier Arten oder Ursachen des seherischen Traums: durch eigene Kraft, durch Mitbewegung mit dem Allgeist oder mit den Seelen, die die Luft bevölkern? Soll es nun etwa die Präexistenz sein, was die Seele zu den sympathetischen Berührungen befähigt? Oder erkennt die Seele ihre alten Luftbekannten wieder? Doch da steht etwas von notae veritatis. Beide Erklärungen sind im Grunde ebenso unvereinbar, wie sie in der Tat auch nur getrennt voneinander gegeben werden. Hier ist das Problem die Frage der Berührung, des Zusammenstoßens, der Vereinigung des Drinnen und des Draußen, des Ineinsschwingens, der Sympathie, der *ὁμογένεια* — kurz Mantik aufgefaßt als

[1] Vgl. S. 230.

mikrokosmisch-makrokosmisches Phänomen, dort ist die Möglichkeit dieser Verbindung nicht einmal Problem. Dafür tritt dort der Dualismus ein. Denn es versteht sich, daß die Seele, die die Wahrheit aller Dinge nach dem Tode schaut, wie sie dieselbe Wahrheit vor dem Körperleben schaute, ehe sie durch ihre Fesseln, Leib und Sinne, daran gehindert wurde, nur das Logikon sein kann und nicht das Alogon. Der Dualismus und die Unterscheidung dreier Seelenteile sind von dieser ratio nicht zu trennen. So vereinigt stehen sie I 60 ff. und I 70. Und an dieser zweiten Stelle spricht Kratipp: humani autem animi eam partem, quae sensum, quae motum, quae appetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam. quae autem pars animi rationis et intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore. Mit anderen Worten: Prophetie ist eine Funktion des vom Alogon befreiten Logikon. Will man fortfahren, dies mit der Poseidonischen Erklärung zu verwechseln?[1]

Die platonisierende Erklärung in I 70 ff. ist die nämliche wie in I 115. Von der Traummantik ist wieder die Erklärung der Ekstase in I 113 nicht zu trennen. Daß Kratipp auch deren Quelle sei, war P. S. 445 erschlossen. Aber in welchem Verhältnis stehen hier die künstliche und die natürliche Mantik zueinander?

I 50, 112: ... sed nullam eorum divinationem voco. Das heißt, Beobachtung ist keine Mantik, denn es fehlt ihr das divinum, die Inspiration. Mantik hat nur statt als natürliche, d. h. in der Ekstase und im Traum. Wenn

[1] Bei Pohlenz finden sich Mißverständnisse; so schreibt er S. 187: „Danach ist es doch zum mindesten etwas kühn, wenn R. zum Beginn seiner Darstellung S. 435 ohne Beweis die Lehre, daß der vernünftige, von Gott abstammende Geist im Verkehr mit unzähligen Geistern lebt, in Gegensatz zu Poseidonios stellt, für den sie I 64 ausdrücklich bezeugt ist, und Kratipp beilegt, obwohl I 70 nichts davon steht.“ Man vergleiche, was ich da geschrieben habe.

wir davon absehen, auf das 'naturaliter' den Ton zu legen — wodurch ohnedies der Satz aus dem Zusammenhang gerissen würde —, so ergibt sich der Gedankengang: ne Pherecydes quidem ille ... potius divinus habebitur quam physicus ... nec vero umquam animus hominum (naturaliter) divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore (Mantik als divinatio hat also nur statt in der Ekstase und im Traum), quod aut vatibus contingit aut dormientibus (d. h. diesen beiden einzig und allein). itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et, ut dixi, a Cratippo nostro. Das heißt, daher sind denn auch diese beiden Arten die einzigen, die Kratipp anerkennt. Denn — wenn wir zur Ergänzung das Vorherige hinzuziehen dürfen — die natürliche Mantik ist allein die göttlich-inspirierte: divinatio naturalis ... referenda est ad naturam deorum, a qua haustos animos et libatos habemus — im Gegensatz zu aller Beobachtung, welcher das Kennzeichen des Mantischen, das Göttliche, das *ἔνθεον* fehlt.

Soweit ergibt sich ein Zusammenhang. Die Schwierigkeit liegt in der scheinbaren Unverbundenheit von horum (111). Von da ab läuft der Gedanke durch bis 115. Was nach horum ausgeführt, durch Beispiele erläutert wird, ist wieder klar: der Unterschied zwischen den Weissagungen des divinus impetus und der ratio humana: horum sunt auguria non divini impetus sed rationis humanae. Was kann das anders heißen als: Mantik ist keine Beobachtung (das Gegenteil der Poseidonischen Auffassung), sonst müßte die Medizin, Politik, Philosophie unter die Mantik fallen.[1] Folglich ist unter Mantik

[1] Unter den Philosophen werden genannt: Thales, Anaximander, Pherekydes, als Lehrer des Pythagoras; unter den Staatsmännern Solon. Und dann steht da als Beispiel die Doktrin der Weltbrände und Sintfluten. An Berossos kann man in dieser Gesellschaft nicht wohl denken, aber auch nicht an modernste Stoiker. Soll Poseidonios gar sich selbst historisiert, als Beispiel neben Thales und Anaxi-

nur die natürliche zu verstehen, die, welche auf einer Trennung zwischen Leib und Seele beruht. Daher denn diese beiden Arten auch Kratipp allein will gelten lassen. Wenn es nun weiter heißt: si propterea, quod ea proficiscuntur a natura, sint summa sane, modo ne sola,

mander produziert haben? Nam et natura multa praesentiunt: Beispiel bin ich selber! Doch ich möchte wissen, was in aller Welt verbietet uns zu glauben, daß nicht die platonisch-peripatetische Theorie gemeint sein könne? Ut aquarum diluviones et deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum: wird nicht neben einer Flut auch eine deflagratio caeli atque terrarum im Timaios prophezeit (22 D): *τὸ δὲ ἀληθές ἐστι* (des Phaeton-Mythos) *τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά*. Wer zwingt uns denn, die stoische Ekpyrosis hier anzunehmen? Wenn auch der Himmel mitgenannt wird, ist das denn ein Hindernis, dieselbe Lehre zu erkennen wie in de re publ. VI 23: eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est? Und diese geht zurück — nicht, wie man rät, auf Poseidonios, sondern auf den Protreptikus des Aristoteles (Usener, Kl. Schr. III S. 12 f. u. 16 f.); für Poseidonios wäre auch die Aristotelische Errechnung für das Weltjahr, 12954 Sonnenjahre, zu gering, nachdem Diogenes bereits 360 × 18000 angegeben hatte (quae quam longa sit, magna quaestio est: de nat. deor. II 52; über die Größe der Zahlen vgl. Hultsch, P.-W. I 1851 f.). Die Lehre gilt auch als pythagoreisch, Philolaos Fr. 18; Diels, Doxogr. S. 364; auch *π. διαίτης* mag verglichen werden. Von der Ekpyrosis pflegt Cicero in anderen Ausdrücken zu reden: ut ad extremum omnis mundus ignesceret (nat. deor. II 118); fore aliquando, ut omnis hic mundus ardore deflagret (Ac. II 119). Auch bei Lukrez V 395 (Phaeton) und bei dem Allegoriker Heraklit c. 25 handelt es sich um keine Untergänge, sondern um periodisches Ueberwiegen bald des feurigen, bald des feuchten Elements im Kosmos. Selbst Seneca nat. qu. III 30 denkt nicht an eine Auflösung der Welt: iterum aquas terra sorbebit, terra pelagus stare aut intra terminos suos furere coget usw. Allerdings wird dann die Menschheit neu entstehen, aber das ist kein wesentlicher Unterschied zur peripatetischen Doktrin; und selbst hier läßt ein Seneca noch mit sich reden (III 29, 5): cum partes eius interire debuerint exolerive funditus totae, ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur ... An dieselben beiden Möglichkeiten denkt schon Hekataios von Abdera, Diodor I 10, 4. Endlich Manilius IV 830 ff. und Pseud-Aristoteles *π. κόσμου* 400 a 25 ff. Auch hier die Lehre von den Flut- und Brandkatastrophen verbunden mit dem Dogma von der Ewigkeit der Welt. Es bedurfte einer gewaltsamen Interpretation bei Boll, Studien zu Claudius Ptol. S. 227 ff., um diese Stellen gegen ihren klaren Sinn mit der Weltbrandlehre des Poseidonios zu vereinigen.

d. h. 'wenn deshalb, weil sie allein auf der Natur beruhen: so mögen sie immer die hauptsächlichen sein, nur nicht die einzigen': so ist also Kratippisch: sola sunt, quia sola proficiscuntur a natura. Die natürliche Mantik ist die einzige, weil sie allein natürlich ist — weil sie allein auf einer Trennung zwischen Geist und Leib beruht, und eben das heißt Mantik. Folglich berührt sich das aufs engste mit dem Beginn von 113. Umständlich gesprochen, hätte dieser Satz, im Sinne der Quelle ergänzt, zu lauten: nec vero umquam animus hominis ⟨divinat nisi naturaliter divinat; neque⟩ naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est ... Der Hinweis auf Kratipp ist keineswegs nur eine Anmerkung, er läßt sich überhaupt nicht aus dem Text herausnehmen.[1]

Kratipp hatte zwei Gründe gegen die künstliche Mantik: 1. sie beruhe nicht auf der Natur, 2. er hielt nichts von der Beobachtung: 1. si propterea, quod ea proficiscuntur a natura, sint summa sane, modo ne sola; 2. sin autem nihil esse in observatione putant, multa tollunt, quibus vitae ratio continetur. Er mußte folglich ein Interesse daran haben, nachzuweisen, daß Beobachtung, sofern sie gesichert oder begreiflich sei, eben nicht Mantik sei. Daher die Unterscheidung zwischen der Be-

[1] Nach Pohlenz, GGN. 1921 S. 190 wäre der Inhalt: „Die technische Mantik beruht auf der langen Beobachtung der Folge von Zeichen und Eintreffen; die natürliche auf dem göttlichen Charakter der Seele. Sie ist zu scheiden von der rationalen Voraussicht der Wissenschaft [als ob Gefahr wäre, das zu verwechseln] und beschränkt sich auf Traum und Ekstase, wo der Geist von der sinnlichen Wahrnehmung und Empirie [wo steht das?] ganz gelöst ist, eine von sinnlicher Erfahrung und Empirie unabhängige Erkenntnis [wo steht das?] entfaltet und in Verkehr mit andern Geistern tritt. Eine Verbindung von technischer und natürlicher Mantik [wo steht das?] ergibt sich dadurch, daß diese die bewußte [wo steht das?] Exegese nicht entbehren kann." Man vergleiche, was da fehlt und was zu viel ist. Nach dem Sinn zu fragen, gebe man lieber auf. „Das ist ein geschlossener Gedankengang, nur unterbrochen durch eine kurze Bemerkung über die Ablehnung der technischen Mantik durch Dikaiarch und Kratipp."

rechnung des Zukünftigen und den Voraussagungen des divinus impetus, zwischen prudentes und divini.[1] Konnte, mußte er nicht, nach Anführung der Beispiele für diese Unterscheidung, fortfahren: Mantik entsteht nur und ausschließlich unter der natürlichen Bedingung einer Trennung zwischen Seele und Leib? Der ganze Abschnitt, der mit 'horum' anhebt, liefe sich tot, wäre unnütz, wenn nicht folgte: nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi . . .

Nun aber geht voraus (vor horum): die künstliche Mantik ist leicht zu erklären (Poseidonios meinte das Gegenteil, I 130), denn sie beruht auf alter Beobachtung. (Das konnte Cicero aus Poseidonios haben.) Beobachtung kann aber auch zustande kommen ohne motus atque impulsus deorum.[2] Insofern ist die Erklärung 'leicht'. Die künstliche ist im Gegensatz dazu aus der Natur der Gottheit herzuleiten; eben deshalb ist ihre Erklärung 'schwieriger'. Da ist also die Unterscheidung zwischen dem divinus impetus oder impulsus deorum und der Beobachtung (die auf Kratipp zurückgeht) mit der (Poseidonischen) Behauptung — wenn auch nicht Erklärung —, daß die künstliche Mantik auf Beobachtung beruhe, kombiniert. Ein Stück Kratipp, in das jedoch, da Quintus nur zum Teil ihm folgen kann, sich eine leicht erklärliche Inkongruenz geschlichen hat.

[1] Ciceros Widerlegung II 5, 14 scheint auf die Unterscheidung des Quintus einzugehen: quae enim praesentiri aut arte aut ratione aut usu possunt, ea non divinis tribuenda putas, sed peritis. In Wahrheit ist dies scheinbare Eingehen ein notwendiges Glied der akademischen Beweisführung: ita relinquitur, ut ea fortuita divinari possint, quae nulla nec arte nec sapientia provideri possunt . . . potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis quare futurae sint, esse ulla praesensio? Es findet also in Wahrheit eine Berührung, eine Art von Uebereinstimmung statt zwischen der Quelle des zweiten Buches und der des ersten. Ebenso auch in den Beispielen. Vgl. P. S. 443.

[2] Man halte dagegen, wie z. B. Poseidonios bei der Erklärung der Haruspizin die göttliche Führung sowohl im Wählenden wie im gewählten Tier hervorgehoben hat, I 118.

Nun aber hat man, um an Poseidonios festhalten zu können, auf Plutarch de defectu oraculorum 40 hingewiesen.[1] Aber da wird Mantik schlechthin auf Bewegungen des Alogon zurückgeführt: *οὐ γάρ, ὡς ὁ Εὐριπίδης φησί, 'μάντις ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς', ἀλλ' οὗτος ἔμφρων μὲν ἀνὴρ καὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τῆς ψυχῆς καὶ μετ' εἰκότος ἡγουμένῳ καθ' ὁδόν* (methodisch) *ἑπόμενος, τὸ δὲ μαντικὸν ὥσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον ἀόριστον ἐξ αὑτοῦ, δεκτικὸν δὲ φανταστῶν πάθεσι καὶ προαισθήσεσιν ἀσυλλογίστοις, ἅπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος, ἐν μεταβολῇ γιγνομένων ἣν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν.* Poseidonisch kann die Theorie so wenig sein wie von Kratipp. Eher altperipatetisch. Jedenfalls, die künstliche Mantik fällt mit dieser Erklärung fort. Man denkt an Dikaiarch.[2] Wenn also das Plutarchische: *ἀλλ' οὗτος ἔμφρων μὲν ἀνήρ*, an Ciceros 'quos prudentes possumus dicere' anklingt: so folgt das Gegenteil daraus, als was man haben möchte; nicht Poseidonios redet — wenn ein Anklang denn vorhanden ist —, sondern Kratipp.

Und überlegen wir genau: hätte die strikte Konsequenz nicht in der Tat gefordert: da Mantik und Logos unvereinbar sind, ist Mantik eine Angelegenheit des Alogon — so wie es bei Plutarch zu lesen steht? Wenn Dikaiarch, wie man vermutet, so geschlossen hat, so hat Kratipp, der neuen Platonmode folgend, dafür eingesetzt: Trennung von Seele und Leib, *λογικόν* und *ἄλογον*; Mantik ist etwas Göttliches, das Göttliche der Seele aber ist das Logikon, von Gott herstammend, präexistent — und damit ergaben sich die Konsequenzen, die man als die Theorie des Poseidonios zu betrachten sich gewöhnt hat.

[1] Pohlenz, GGN. 1921 S. 190.

[2] So gegen v. Arnim, Verhandel. d. koninkl. Akad., Amsterdam 1921, S. 16, Pohlenz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1921 S. 187 Anm. 1. Um so unbegreiflicher sind mir seine Folgerungen.

Wenn Kratipp, was die Beschränkung auf die künstliche Mantik anlangt, in der peripatetischen Tradition verharrt, so kann er auch nicht weniger auf Platon sich berufen, Timaios 71 E: *οὐδεὶς ... ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας.*[1] Es ist der platonische Begriff der Mantik, den ins Naturalistische, wie wir vermuten, Dikaiarch, ins Supranaturalistische Kratipp entwickelt hat. Platon, Dikaiarch und Kratipp gehören auf die eine Seite, Poseidonios auf die andere. Hier und dort wird unter Mantik ganz und gar Verschiedenes verstanden.

Aber damit noch nicht genug, soll auch das folgende Kapitel, I 51, 116, aus Kratipps Munde unmöglich sein![2] Glaubt man, Kratipp habe die Traummantik verteidigt, um die Traumdeutung zu verwerfen? Hätte er nicht auch die pythischen Orakelsprüche mitverwerfen müssen? Aber was bliebe dann am Ende von der ganzen natürlichen Mantik übrig? I 116 steht, die Traumdeutung sei eine von den Künsten, wie man deren zu allen göttlichen Wohltaten bedürfe. Das heißt, die Traummantik ist keine Mantik, sondern eine Kunst wie jede andere. Zu der Traummantik verhält sie sich wie die Grammatik zu den Dichtern. Weshalb kann das nicht Kratipp gelehrt haben? Was kann er überhaupt gelehrt haben, wenn er nicht ebendies gelehrt hat? Wo doch der Timaios, der sein Vorbild war, sofern er ebenfalls die Mantik auf Ekstase und Traum beschränkt, nach dieser Beschränkung fortfährt (71 E): *ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε*

[1] Aus demselben Grund wird auch im Phaidros 244d die *μαντική* von der *οἰωνιστική* geschieden.

[2] Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1921 S. 190: „Kratipp kommt als Autor für den ganzen Abschnitt schon wegen des notwendig zugehörigen Schlusses, der die technische Exegese anerkennt, nicht in Betracht."

καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ... ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντεις ... = Item igitur somniis vaticinationibus oraculis, quod erant multa obscura, multa ambigua, explanationes adhibitae sunt interpretum. Spricht das nicht alles zwingend für Kratipp?

Aber noch bleibt das 'horum' (111) zu erklären! Nun, wir sind so weit, auch dies Rätsel zu lösen. Der Satz ist zu verstehen aus einer Konstruktion, die nicht nur hier sich findet; Beispiel Verg. Aen. VI 744 ff.: pauci laeta arva tenemus ... has omnis ... deus evocat ... 'Nur wenige verbleiben wir hier auf dieser Flur, die übrigen alle ruft ein Gott.' So auch hier: rarum est quoddam genus eorum, qui se a corpore avocent ...: horum sunt auguria non divini impetus sed rationis humanae. 'Nur wenige gibt es, die (im Wachen) sich vom Körper lösen (in der Ekstase), die Voraussagungen der übrigen beruhen nicht auf göttlicher Eingebung, sondern auf menschlicher Vernunft; doch das ist keine Mantik.' Damit wird klipp und klar, und aus demselben Grunde wie schon im Timaios, alle künstliche Mantik ausgeschlossen — allerdings, wir räumen ein, mit einer Deutlichkeit, daß man kaum seinen Augen traut. Was vorliegt ist Kratipp. Dieses Ergebnis reißt die §§ 111—116 (den Platonismus) mit sich, diese das übrige (s. S. 264). Der Platonismus in de divinatione kommt auf Rechnung des Kratipp und nicht des Poseidonios. Die Herleitung der ganzen Zeitströmung, des seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. einsetzenden Platonismus, aus dem einen Poseidonios ist um so verkehrter, als mit diesem ganzen Platonismus Poseidonios nichts und wieder nichts und aber nichts zu tun hat. Hoffen wir, daß die Grammatik

fertig bringt, was alle andere Vernunft nicht fertig bringt: dies Dogma zu beseitigen.[1]

Einen Einwand lassen wir uns gern gefallen. In der Tat begegnet das zu Poseidonios stimmende 'extrinsecus tractos et haustos animos' auch bei Kratipp. Hier können wir noch annehmen, Kratipp habe dies übernommen. Desgleichen zur Not noch den Gedanken: Cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri. Aber auf die Poseidonische Erklärung von der Sympathie der Luftseelen folgt II 119 die Vorschrift der Diät, nach Platon und Pythagoras.[2] Und I 131 folgt auf die Allformel: cum domus sit omnium una eaque communis, ein Hinweis, dem Anschein nach, auf die Präexistenz der Seele: cumque animi hominum semper fuerint futuri-

[1] Um die Kratippische Erklärung in dem Poseidonischen Gesamtplan zu ermöglichen, um zwischen ihr und der des wahren Poseidonios ein erträgliches Verhältnis herzustellen, greift Pohlenz, GGN. 1921 S. 189 f. zur Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv; 109—116 erörtere die subjektive, 117—131 die objektive Grundlage der Mantik. Leider steht davon nichts da, und Pohlenz selbst muß feststellen, daß Cicero 129, in einer Art von Duselei befangen, bei der objektiven doch wieder ins Subjektive fällt. Von der Erklärung, die hier rettend eingreift, soll nicht weiter die Rede sein. Aber dürfen wir fragen, wie denn diese Unterscheidung auf griechisch könne gelautet haben? Denn aus: 'quomodo ea videant, quae nusquam etiam tunc sint', ist es doch nicht eben leicht, herauszulesen: so weit reicht das 'Subjektive', jetzt beginnt das 'Objektive'. Endlich, wenn der Weltgeist, der dem Menschenleben immanent ist (vim divinam hominis vitam continentem) in der Wahl des Opfernden sich äußert, fällt das unter die 'subjektive' oder 'objektive' Möglichkeit der Mantik? Unter die objektive, wird man uns sagen. Wenn dagegen die Seele mit dem Weltgeist und den göttlichen Geistern 'mitbewegt' wird (110), fällt das dann nicht auch unter die 'objektive' Möglichkeit? Nein, unter die subjektive, wird man uns sagen. Hier kommt mein Verständnis nicht mehr mit.

Die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv begegnet auch bei Zeller III 1[3] S. 343, da aber kann ich sie verstehen.

[2] Wenn Cicero I 121 schreibt: so könne Ruhe in der Seele und reine Gedanken (vgl. I 61; 62; 110) wie die Traummantik so auch die künstliche Mantik fördern, so wendet er die Negation Kratipps ins Positive. Poseidonisch ist das schwerlich.

que sint.[1] Was folgt daraus? Wir dürfen nicht vergessen: Cicero hat alles andere vor, als uns darüber zu belehren: dies lehrt Poseidonios anders als Kratipp, und dies Kratipp im Unterschied zu Poseidonios. Vielmehr wirft er Poseidonios und Kratipp zusammen! Wenn wir dennoch klare Unterschiede zwischen beiden aufzuzeigen vermögen, ist das alles, was erwartet werden kann. Aber wir können nicht erwarten, daß die Rechnung aufgeht. Was sich vordrängt, ist Kratipp. Was ungewiß, z. T. aus Andeutungen mühsam zu erschließen bleibt, ist Poseidonios. Wenn es solche Schwierigkeiten macht, aus Cicero die Theorie des Poseidonios zu gewinnen, woher soll das kommen, wenn nicht daher, daß der Peripatetiker dem Römer näher lag? Was ist das Deutlichere? Und was folgt daraus, als daß die Form

[1] Es handelt sich um die Möglichkeit der Beobachtung. Wer diese Möglichkeit, von der die künstliche Mantik zeugt, bezweifelt, weiß nichts vom Wesen der Natur. Leider wird dieser Gedanke in ein Zitat gekleidet, und leider folgt seine Ergänzung in der Form eines neuen Zitats: 'Alles ist enthalten in der Allnatur, aus der wir kommen, und in die wir eingehen.' Ob das ebenso bei Poseidonios stand, ist zweifelhaft. Dann folgt: quid est igitur, cum domus sit omnium una eaque communis. Dies paßt noch auf die Beobachtung. Was aber das, was weiter folgt: cumque animi hominum semper fuerint futurique sint, mit der Beobachtung zu tun hat, ist ein Rätsel. Hat es überhaupt etwas damit zu tun? Kann es nicht angeregt sein durch Pacuvius: sepelit recipitque in sese omnia ... indidemque eademque oriuntur de integro atque eodem occidunt: des Menschen Seele geht, von wannen sie gekommen ist? Kann Cicero, zumal am Ende, in der peroratio, nicht die Hauptgründe, einerlei woher, noch einmal kurz hervorgehoben haben, als da sind: Einheit des Alls und Ewigkeit der Seele? Heißt eine Verbindung zwischen beiden suchen nicht die uns gezogenen Grenzen überschreiten? Soll das wirklich heißen können, Poseidonios hätte die Möglichkeit der observatio aus der Präexistenz erklärt? Müßte er dann nicht alle Erkenntnis aus der Präexistenz erklärt haben? Aber das steht im Widerspruch zu den Fragmenten *περὶ κριτηρίου*. Die Erklärung Schmekels (Philosophie der mittl. Stoa S. 255) ist mir wohl bekannt. Aber aus Ciceros im besten Fall summarischen und ungefähren Worten dergleichen Ergänzungen zu folgern, dazu langt es denn doch nicht.

des Stoikers in die des Römers nicht oder nur schwer hineinging?[1]

Das Rätsel dieser Schrift sind nicht ihre Verwirrungen — die wiegen leicht —, ihr Rätsel ist vielmehr: weshalb verschweigt sie uns die Hauptsache? Weshalb fällt in der ganzen Ciceronischen Erklärung nicht ein einziges Mal das Wort 'contagio' oder 'sympathia'? Weshalb bleibt die Bedeutung dieses Begriffes aus der Polemik zu erschließen? Weshalb fällt dies Wort nicht einmal dort, wo Beispiele genannt werden, wie das der Keer, wie das der Prognostik, deren Zweck kein anderer gewesen sein kann, als die Lehre von der 'Sympathie' in ihrer Weite und Bedeutung klarzulegen? Waltet hier ein Zufall? Oder eine Absicht? Eins läßt sich mit Sicherheit bemerken: wenn die Lehre von der Sympathie im ganzen ersten Buche ausfällt, so wird diese Lücke ausgefüllt durch eine andere Lehre: durch den 'Platonismus'. Eben deshalb kann die Lehre von der Sympathie sich in der Ciceronischen Erklärung nicht entfalten, weil alsbald, wenn Cicero sich ans Erklären gibt, nicht diese Lehre, folglich auch nicht Poseidonios, seinem Geiste vorschwebt, sondern etwas anderes: Kratipp. Man wird vermutlich das zu ignorieren suchen, wie so manches andere. Wie bedenklich hätte allein die wiederholte

[1] Um Kratipp los zu werden, hat man zu den anfechtbarsten Argumenten gegriffen. Cicero zitiere ihn überhaupt nicht, sondern erinnere sich nur bei Gelegenheit an seinen Lehrvortrag; daher I 70, 1: amborum generum una ratio est, qua Cratippus noster uti solet; Cratippus solet rationem concludere hoc modo (Schiche, De fontibus libror. Cic. qui sunt de div., Diss. Jena 1875; Pohlenz, NGG. 1921 S. 185 f.). Als ob es nicht eine bekannte Erscheinung wäre, daß der Dialogstil das literarische Verhältnis in ein persönliches umzugestalten liebt. So steht z. B. auch de fin. V 27, 81: scio ab Antiocho nostro dici sic solere, wo an der Benutzung einer bestimmten Schrift kein Zweifel ist. Wie sollte Cicero das alles, was er von Kratipp weiß, wissen, wenn nicht aus einer Schrift? Zu einem Lehrvortrag, auch Hypomnem, stimmt weder Thema noch Tendenz. Und wie erklärt sich Pohlenz das Kratippzitat bei Tertullian de anima c. 46?

Nennung dieses Namens machen müssen! Man wird fortfahren, Kratipp und Poseidonios zu verwechseln. Schreiben wir noch für die Wissenschaft?[1]

[1] „Wenn etwa Reinhardt die seiner Auffassung unbequemen Schlußworte der Telosformel „in keiner Weise sich fortreißen lassend durch den vernunftlosen Seelenteil" einfach fortläßt (S. 329); wenn er zwei [in Wahrheit vier] Zitate aus Kratippos in De Div. in dem Sinn umdeutet, daß Cicero „um eine stoische Erklärung für die Mantik darzustellen, nach seinem eigenen ausdrücklichen Zeugnis mehr noch an den obskuren Peripatetiker als an den großen Stoiker sich hielt" (S. 434), so legen solche Einzelheiten, die hier ausschließlich psychologisch bewertet werden sollen, die Frage nahe, ob nicht die Aehnlichkeit zwischen unserem Gelehrten und Poseidonios (der freilich solche Methoden meisterhaft handhabt) wesentlich weiter geht als im wissenschaftlichen Interesse erwünscht wäre; wir ahnen, mit welcher Kraft (und in welcher Richtung) ein Formwille, der den Basalt der Zeugnisse vergewaltigt, mit dem biegsamen Material hypothetisch zu deutender Sekundärquellen schalten wird." J. Heinemann im Archiv für Gesch. d. Philos. XXXIV S. 49.

SEELE UND GOTT

Um zu einer Frage zu kommen, die man als die kritische Hauptfrage betrachten wird: wie kann man, nach allem, was bewiesen ist, auf gesichertem Wege vom neuen Poseidonios zum alten oder vom alten wieder zum neuen gelangen? Welche Brücken bleiben übrig?

Man scheint dahin zu neigen, Poseidonios für die Quelle des Apuleius in de deo Socratis zu halten.[1] Apuleius XIII 148 definiert den Dämon oder Luftgeist als: daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. Mit allem Nachdruck spricht er ihnen die Leidenschaften (passiones) zu, im Gegensatz zu den von allem Irdischen entfernten Göttern (postremum commune cum diis inmortalibus habent, sed differunt ab his passione) und zumal dem höchsten Gott, den er bezeichnet als: solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum. Nun aber ist es unmöglich, diese Dämonologie von dieser Anthropologie und Theologie zu trennen; wenn nicht die Götter so, die Menschen so sind, können die Dämonen auch nicht die Fessel (*δεσμός*) und die Mittler zwischen beiden sein. Wie aber reimt sich das mit Poseidonios? Seine Definition der Gottheit lautet: Gott ist Pneuma, aus Vernunft zugleich bestehend und aus Feuer, an sich gestaltlos, doch in alles sich verwandelnd, was es will, und allem gleich werdend. Aëtius in Diels, Doxogr. S. 302: *Ποσ. θεὸν εἶναι πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ἃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσι.* Was hiernach der Gottheit zugesprochen wird

[1] Jaeger, Aristoteles S. 149 Anm.; A. Rathke, De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello (Berl. Diss. 1911) S. 32.

— nicht nebenbei, sondern als das, worin ihr tiefstes Wesen zu begreifen sei — ist Allverwandlung und Allgleichwerdung. Und Apuleius lehrt, Gott sei gelöst von allen Banden, wie des Leidens, so des Tuns! Das widerspricht sich, wie sich überhaupt nur etwas widersprechen kann. Im Augenblick jedoch, wo man uns nachweist, diese Theologie sei die des Poseidonios, will ich auf der Stelle glauben, daß auch diese Dämonologie die Dämonologie des Poseidonios sei.

Ferner, da Apuleius lehrt, die Dämonen, folglich auch die Geister der Verstorbenen — denn auch die Dämonen sind einst Seelen in einem Leibe gewesen (16, 153) — seien von Leidenschaften bewegt, dies sei ihr Charakteristikum, so mögen wir immerhin ins Blaue mutmaßen, dies eben sei die Theorie des Poseidonios. Nur darf dann die Theorie des ersten Buches der Tuskulanen als die Theorie des Poseidonios nicht mehr gelten, denn da wird dem Panaitios vorgeworfen (I 80), er verkenne: quae de aeternitate animorum dicantur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines irae libidinesque versentur, quas is, contra quem haec dicuntur, semotas a mente et disclusas putat. „Die Seele ist also unsterblich; denn ihr wahres Wesen ist der Logos, der nur während seiner Verbindung mit dem Leibe die animalischen Funktionen übernimmt und die irrationalen Vermögen entwickelt, um sie bei der Rückkehr in die himmlische Heimat wieder zu verlieren“ (Pohlenz, Gött. Gel. Anz. 1922 S. 172). Ist dies Poseidonios, so nicht jenes; und ist jenes Poseidonios, so nicht dieses. Werden die Chancen dadurch gebessert? Wer trotz allem Poseidonios als die Quelle wenigstens des ersten Tuskulanenbuchs betrachtet, hat sich damit abzufinden, daß hier Poseidonios ausdrücklich verschiedene Seelenteile angenommen hätte, eine Lehre, gegen die er selbst sich in seiner Psychologie,

in περὶ παθῶν, verwahrt hat. Läßt man andererseits das Poseidoniosbild der Tuskulanen fallen, gut, so fällt damit der ganze sogenannte Mythiker und folglich auch der Mythiker als Quelle des Apuleius. Oder hat man ganz vergessen, worauf diese Konstruktion beruhte?

Von den Leidenschaften redet auch Vergil Aen. VI 724 ff. Doch da sind die Leidenschaften das böse Geschenk des Leibes an die Seelen. Aus den Leidenschaften kommen die Sünden, deren Spur als Rudiment des Leibes auch noch nach dem Tode bleibt, wenn es auch mit der reinigenden 'Reise durch die Elemente' Grad um Grad getilgt wird. Stimmt das nun zu Apuleius oder zu den Tuskulanen? Wenn man es nicht mit Gewalt verdrehen will, muß man sagen: weder zu dem einen noch zu dem anderen. Denn das ist Erlösungslehre und Mysterieneschatologie; die Parallelen, Gnosis usw. — man erspare mir, hier auszuschütten, was ich habe — führen in Regionen, die so weit von Poseidonios liegen wie von Apuleius. Es ist irrig, um des Stoischen darinnen willen einen großen Stoiker als Urheber zu postulieren, denn das Stoische ist nur ein Kleid, in das die 'innere Form', der eschatologische Urgedanke, sich gehüllt hat: der Gedanke eines Kreislaufs von Ursprung zu Ursprung — hier von Feuergeist zu Feuergeist — als κύκλος γενέσεως, des Abfalls, der Entfremdung von dem Ursprung durch die Tatsache der Welt, ihrer Erfüllung mit Lebendigem, der Ausbreitung göttlicher Samen und die Tatsache zumal des Leibes und der Schuld. Wer zu einer solchen Lehre sich bekannte, in solchem Symbol Rätsel und Sinn des Daseins ausgesprochen fand, war Mitglied einer frommen Sekte, aber keiner Philosophenschule. Philosophisches in solchen Kreisen anzutreffen, darf in diesem Zeitalter nicht überraschen. Übrigens kann es auch durch Vergil verstärkt sein. Daß dergleichen Frömmigkeit durch Posei-

donios, keinen anderen als durch ihn, für den dergleichen nicht nur nichts bezeugt, sondern sonst nur das Gegenteil erwiesen ist, den Eingang in die Literatur gewonnen haben müßte, ist eine Vermutung, die es mit den Gründen der Wahrscheinlichkeit zu leicht nimmt.[1]

Daß endlich das Somnium Scipionis ebenso mit Sextus (adv. math. IX 71) wie mit Apuleius unvereinbar ist, ist längst erkannt;[2] wieder in eine andere Region führt Plutarchs Dialog über das Gesicht im Monde. Diese Quellenkonstruktionen, angelegt nach der Methode des Supplierens, heben einander auf und wissen selbst nicht wie.

Ein Pferd hat zweifellos viel Ähnlichkeit mit einem Ochsen. Aber wenn man ein Pferd auf einen Ochsen projiziert, entsteht daraus ein Pferd mit Hörnern oder ein Ochse mit einer Mähne. Man sagt uns, Poseidonios sei eine 'komplizierte Persönlichkeit', ich hätte ihn zu sehr vereinfacht. Aber was unter Kompliziertheit zu verstehen sei, ist selbst eine komplizierte Frage. Soll es heißen, daß er keine Einheit war? Daß er nach Stim-

[1] Als ein Zeichen der Berührung zwischen Vergil und dem ersten Buch der Tuskulanen gilt v. 733 f.: neque auras dispiciunt clausae tenebris = Tusc. I 45 (im höchsten Maße werden der Erkenntnis nach dem Tode teilhaft) qui tum etiam cum has terras incolentes circumfusi erant caligine, tamen acie mentis discipere cupiebant; beide übersetzen, meint man, διιδεῖν (Norden, Vergils Aen. VI S. 25 Anm.). Aber bei Vergil handelt es sich um eine der in dieser Literatur (seit Heraklit usw.) so häufigen Umkehren: dies Leben ist in Wahrheit Tod (moribundaque membra), dies Sehen ist in Wahrheit Blindheit; auras dispicere heißt einfach 'Sehen', 'das Tageslicht schauen'. In den Tuskulanen handelt es sich um den Gegensatz zwischen Sinneswerkzeugen und Vernunfterkenntnis; die Sinneserkenntnis ist behindert durch das irdische Dunkel, das uns umgibt; doch wer die Sehkraft seines Geistes schon im Erdenleben übt, dem wird im Jenseits um so höhere Schau zuteil. Was man für ähnlich hält, ist gerade das Verschiedene. Und überhaupt gehört die Anschauung, als ob Vergil mit dispicere ein griechisches Wort übersetze, zu jenen Voraussetzungen, die nur durch die quellenkritische Einstellung haben Bestand gewinnen können.

[2] Vgl. Paul Capelle, De luna stellis lacteo orbe animorum sedibus, Diss. Halle 1917 S. 47.

mungen philosophierte? Wie z. B. Cicero, gewiß zum guten Teil? Aber ist Cicero eine 'komplizierte Persönlichkeit'? Und Cicero war kein Denker. Soll die Kompliziertheit sich in Widersprüchen eines Denkers äußern? Oder soll sie heißen, daß wir ihn bewundern, aber auch tadeln müssen? Oder daß die Wissenschaft, die er trieb, nicht die unsere war? Aber zugegeben, Poseidonios könnte 'kompliziert' gewesen sein: so bleibt das Widersprechende doch immer erst zu beweisen. Solange jedoch die Kompliziertheit, sagen wir kurz, auf Corssens Dissertation und ihrer Unvereinbarkeit mit meiner Darstellung beruht, haben wir selbst ihr nichts dringender zu wünschen als ein wenig mehr Komplikationen.

Doch wir fragten, welche Möglichkeiten übrig blieben, um von dem neuen Poseidonios, sagen wir von dem Ätiologen, zum alten, zum Platoniker und Mythiker hinüber zu gelangen. Nach unserem Zerstörungswerk gibt es noch eine Brücke. Man beschreitet sie, indem man Poseidonios eine Lehre von dem *δαίμων συγγενής* zuschreibt, hieraus auf seine Mythenbildung schließt, auf deren Nachwirkung bei Vergil (quisque suos patimur manes Aen. VI 743), Plutarch und Apuleius rechnet, um von hier aus weiter zu dem mystischen Erneuerer Platonischer, wenn nicht gar pythagoreischer Eschatologien zu gelangen: zum Bekenner eines neuen Glaubens an die individuelle Unsterblichkeit, zum Prediger eines entschiedenen Dualismus. In der Tat, als Basis einer solchen Konstruktion sind nicht etwa die Tuskulanen (= somnium Scipionis) zu betrachten, deren Ursprung überhaupt nicht, auch durch indirekte Zeugnisse in keiner Weise feststeht, sondern zu beweisen bleibt, auch nicht die Reste *περὶ μαντικῆς*, nach unserem Nachweis, daß der Platonismus in de divinatione mit Kratipp, dem Peripatetiker, hereingedrungen ist — die schmale Basis

dieser Konstruktion, wenn sie denn auf Fragmente und nicht in die Luft gebaut sein soll, ist jener oft in diesem Sinn verwendete Satz aus der Affektlehre (P. S. 329):[1] *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὑτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι.*

Aber auch diese Brücke, die vom Ätiologen zum Mythiker, vom 'Vitalisten' zum Dualisten führen könnte, bricht zusammen. In philosophischer Sprache überhaupt,[2] zumal in dieser Satzverbindung, lassen diese Worte keine andere Deutung zu als: *συγγενεῖ τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.* Einen *δαίμων συγγενής* kennt Poseidonios hier so wenig wie z. B. einen *λόγος συγγενής.* Daß er statt *λόγος* das Wort *δαίμων* wählt, geschieht, um die Unseligkeit, den *κακοδαίμων βίος*, auch dem Ausdruck nach auf ihre letzte Ursache zurückzuführen, zugleich auch, um das Verhältnis zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos zu bezeichnen. Auf die Dämonologie sind Schlüsse hieraus um so weniger erlaubt, als Poseidonios sich nicht scheut, um der *εὐδαιμονία* willen auch den Weltgott *δαίμων* zu benennen. Wäre es in minder tiefem Sinne gemeint, so würde man das unter seine Wortspiele zu rechnen haben (*θεῖον* = Schwefel und = göttlich; *θώραξ* Brustpanzer und Brustkorb; *Διόνυσος πυριγενής* vom Wein auf den vulkanischen Erden usw.).

Ein noch gründlicheres Mißverständnis aber ist es, wenn man (wie z. B. Schmekel)[3] diesen mißverstandenen

[1] Norden, Vergils Aen. VI S. 32; Schmekel, Mittl. Stoa S. 248 u. 256; Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1921 S. 192. Jedoch Nordens und Schmekels Untersuchungen gingen ihren für die Wissenschaft notwendigen und förderlichen Gang, wenn auch von anderen Voraussetzungen aus.

[2] Vgl. Plat. resp. 611 E *ἡ ψυχὴ συγγενὴς οὖσα τῷ θείῳ* usw.

[3] Geschichte der mittleren Stoa S. 248 u. 256.

Daimon mit der 'Seele' gleichsetzt, diese als das Göttliche dem Leibe entgegensetzt und damit jenen Dualismus herstellt, der es möglich macht, die Theorie des Poseidonios mit den Tuskulanen zu verbinden. Denn die Seele ist nach Poseidonios eine Einheit, innerhalb deren erst der Kräftekomplex des *ζωῶδες* und des Logos (der, sofern er mit dem All-Daimon verwandt ist, selbst Daimon genannt wird) mit- und ineinander wirken, und zwar als verschiedene Seelenkräfte, nicht, wie nachdrücklich erklärt wird, als verschiedene Seelenteile! Wieviel weniger als 'Leib' und 'Seele'! Wenn die Tuskulanen lehren, mein Selbst sei die Seele, nicht der Leib; die Seele wiederum sei nicht das Alogon, nicht die Affekte, sondern mein unsterblich Teil, der Logos, so ist das mit Poseidonios unvereinbar.[1] Hätte Poseidonios dies gelehrt, wie hätte er umhin gekonnt, in einer Schrift, die dem Problem des Irrationalen so gewidmet war wie die Affektlehre, die Ursache der Unglückseligkeit, des *κακοδαιμόνως ζῆν*, in gleicher Weise auf den Gegensatz von Seele und Leib zurückzuführen?[2] Aber

[1] Wie es in den Tuskulanen steht I 33, 80, das 'Du' sei nicht dein Leib, sondern dein Nus (oder *διάνοια*) und wie dazu I 24, 56 ff. ausgeführt wird: weder das bloße 'Leben' noch das Irrationale, sondern nur der Nus sei an der Seele wesentlich; Beweis: ihre memoria, inventio, sagacitas, celeritas; das sei ihr Göttliches, so steht es auch im Somnium Scipionis 24: non esse te mortalem sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque ... deum igitur scito te esse, si quidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminerit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus usw., worauf 25, 29 die Mahnung folgt: animus quam maxime se a corpore abstrahat.

[2] Man vergleiche damit, wie ein Antiochos auch in seiner Teloslehre ohne diesen Gegensatz gar nicht auskommt. Sein Hauptproblem ist: wie verhalten sich Leib und Seele, de fin. V 12, 34: atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare 37. et summatim quidem haec erant de corpore animoque dicenda 17, 46. sed quia cuiusque partis naturae et in corpore et in animo sua quaeque vis sit usw. Die Seele besteht zwar aus den Sinnen und der mens (59), doch deren Verhältnis ist kaum problematisch, vielmehr erhebt sich auch hier wieder die Frage (60): wie verhalten sich Seele und Leib.

das Gegenteil geschieht; kein Wort vom Leib; er redet von den Kräften in der Seele; zwar auch vom ζῶδες, doch auch das ist ganz und gar ein seelischer Begriff. Das Ziel, das er dem Menschen stellt, ist keine Trennung und 'Erlösung', sondern Regiment und Zucht: die Herstellung einer natürlichen Rangordnung zwischen den höheren und niederen Seelenkräften.[1] Nicht an sich sind diese niederen Kräfte böse, erst der Zwiespalt schafft das Böse, jener Zwiespalt in der inneren Ordnung (ἀνομολογία), der zugleich als Zwiespalt zwischen Mensch und All sich darstellt.[2] Auch das Zitat in Senecas Epist. 92, 10 'inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis ut ait Posidonius', ist noch kein Beweis des Dualismus, kein Beweis einer Entgegensetzung zwischen

Bei Poseidonios nichts davon, das Problem wird in die Seele selbst verlegt; nicht Leib und Seele sind die Gegensätze, sondern die animalischen, irrationalen Kräfte in ihrem Verhältnis zu der gottverwandten Kraft des Logos. Es ist kein Zweifel, daß das Problem, wie es bei Poseidonios aufgefaßt wird, von einer ungleich höheren psychologischen und ethischen Feinheit zeugt. Antiochos ist im Theoretischen grob. Das erste Buch der Tuskulanen ist im Theoretischen auch grob. Aber wir wollen uns selbst nicht vorgreifen.

[1] Gewiß kommt das Böse nicht von außen in uns, es wächst, keimt, wurzelt in uns selbst (P. S. 315), doch darum hört es nicht auf, infolge des Kräfteverhältnisses in uns sich zu entwickeln, oder, da alles Geistige körperlich bedingt ist, infolge der 'Mischung' unserer Natur: *αἱ κράσεις δ' αὐταὶ τῇ τε πρώτῃ γενέσει καὶ ταῖς εὐχύμοις διαίταις ἀκολουθοῦσι* (Galen *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσι* S. 79 Mueller).

[2] In der anderen Telosformel, die bei Klemens steht (Strom. II 129, 4), ist demgemäß zu lesen: *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτήν* (wie überliefert, statt des konjizierten *αὐτόν*), *κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*. 'Schauen' und 'Mitwirken' gehören zusammen. Folglich ist zu *θεωροῦντα* und *συγκαταδκευάζοντα* dasselbe Objekt erforderlich. Mit dem 'Schauen' ist es nicht genug, das Schauen ist die Vorbedingung für die 'Mitarbeit' (dafür auch *συνεργεῖν* bei Marc Aurel), und diese wird geleistet dadurch, daß der Mikrokosmos und die Kräfte in der Seele sich in Einklang mit dem Makrokosmos bringen. Der Begriff des Seelenteils ist, wie auch Pohlenz festgestellt hat, durch ein irrtümliches Exzerpieren in den Text gekommen; überhaupt scheint dieser letzte Teil verstümmelt.

Leib und Seele, dergestalt, daß die Erlösung nur durch eine Trennung kommen könnte, daß diese schmerzvolle Vereinigung der Fluch des Erdenlebens wäre.[1] Hier, bei Poseidonios, muß der Zwiespalt überwunden, dort vertieft werden; dort wird der Mensch zerrissen, hier verbunden. Dort ist der Mensch aus Seele und Leib, aus Mensch und Tier gejocht; dies Joch ist ohne Hoffnung, und es gibt nur eine Rettung: löse dich vom Leibe. Hier ist die Seele ein Mikrokosmos; was ihr obliegt, ist, die Forderung ihrer inneren Ordnung (ὁμολογία) und damit zugleich der großen Ordnung zu erfüllen. Aus der Störung dieser Ordnung kommt das Böse: wenn das Niedere dem Höheren, statt zu folgen, den Gehorsam weigert; wenn das Höhere, statt zu lenken, vom Niederen mitgerissen wird. Wenn man denn überhaupt in diesem Fall von einer Unerlöstheit reden wollte, so bestände diese nicht in einer 'Fesselung', sondern in einer mangelnden Berührung und Verbundenheit zwischen dem Menschen und dem All. Und wollte man von der Gefahr des Todes reden, so bestände sie nicht in der Gefahr des Aufhörens des armseligen Ich, das zu verewigen ein Glaube zwänge, nicht in der Vergänglichkeit des Leibes, sondern in der Beschränktheit der individuellen Existenz, in der Absonderung von dem Umfassenden, in dem ohnmächtig-mächtigen Gefühl, selbst mit dem Höchsten unserer erkennenden Vernunft, ach nur ein Teil, der 'uns von draußen wie zu Gast gegeben ist', zu sein; denn welches Glück schon ist, mit diesem Teil durch die Erkenntnis aller Sinne, durch die Öffnung aller unserer 'Fenster' mit dem All sich zu berühren, mit ihm 'gleich' zu werden.

Zuletzt, was ist denn überhaupt der Sinn der ganzen Formel, wenn es denn hier einen Sinn hat, nach dem tieferen Sinn, will sagen Weltzusammenhang, zu fragen? Eine Telosformel drückt ein Streben aus. Was ist das

[1] Vgl. das folgende Kapitel!

für ein Streben? Worin unterscheidet sich das Streben dieser Telosformel von den anderen? Diese Begriffe der 'Verwandtschaft', der 'gleichen Natur', des 'Alldaimons' und 'Einzeldaimons', stehen sie umsonst? Diese 'Verwandtschaft mit dem All', wie ist es möglich, sie als Dualismus auszulegen? Sollen wir dem alten Poseidoniosbild zuliebe unseren Augen nicht mehr trauen? Muß das Hokuspokus einer Quellenforschung zwischen uns und dies Fragment sich stellen? Gleicht das Trugbild dieser Forschung diesem Texte mehr als das verwandte Streben in der Mantik, in der Götterlehre, in der Erkenntnistheorie?

Gewiß, der Dualismus, der sich in den Tuskulanen, im Somnium Scipionis, bei Sallust vorträgt, kann auch mit der Mahnung endigen, die Seele habe über den Leib, der 'Gott' über das 'Vieh' zu herrschen und nicht umgekehrt (z. B. in den Vorreden des Sallust), doch wenn die Seele ein Gott, der Leib ein Vieh ist, wird der 'Gott' nicht seine Aufgabe damit erfüllen, sich dem 'Vieh' zu widmen, sondern von ihm frei zu werden (auch das in den Vorreden des Sallust). Dies mit der Psychologie des Poseidonios auszugleichen, bleibe Unberufeneren überlassen. Hier ist das erlebnishaft Primäre das Gefühl des Zwiespalts zwischen Seele und Leib; die Unterscheidung zwischen Logikon und Alogon ist nur die theoretische Konsequenz: die Seele, hier als 'Ich' verstanden, ist allein der Nus, das Alogon gehört zum Leibe. Befreiung vom Leibe bedeutet Befreiung von den Begierden; Befreiung von den Begierden bedeutet Befreiung vom Leibe: profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes (Tusc. I 44). Derselbe Zwiespalt drängt auf eine Erlösung und Verewigung des Ich in einem Leben nach dem Tode. Das erlebnishaft Primäre in der Psychologie des Poseidonios ist die *ὁμολογία* oder *ἀνομολογία*; diese

wird kausal erklärt durch die Zurückführung auf das Verhältnis der verschiedenen Seelenkräfte und zugleich auf das Verhältnis zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. Nicht der 'Platonismus' ist entscheidend — bei was allem kann man Platon nicht zum Zeugen rufen —, sondern das Gefühl des Daseins, aus dem sich der Blick auf Platon richtet. Und da kann kein Zweifel sein, der Dualismus des Sallust (hier freilich großartig ins Römische umstilisiert), der Tuskulanen und des Somnium Scipionis bleibt von dem Gefühl des Daseins, das aus allen Poseidonischen Fragmenten redet, so entfernt, daß man an beiden erst zugleich erfaßt, was es mit jedem von den beiden, als Erscheinungen der gleichen Zeitperiode, auf sich hat. Ist es erlaubt, so tiefe Unterschiede in Gemeinsamkeiten umzudeuten? Und ist es erlaubt, mit Hilfe einer so erzwungenen Übereinstimmung das erste Tuskulanenbuch für Poseidonisch zu erklären? Oder werden wir hier einer Kompliziertheit nicht gerecht, die Widersprechendes verträgt, wenn nicht gar fordert? Aber ist das nur ein Widerspruch der Lehre, nicht auch im Verhältnis zwischen Ich und Welt, Seele und Gott? Und Poseidonios ist selbst in der Lehre Systematiker. Er weist uns selber darauf hin (bei Galen), wie seine Teloslehre, seine Güterlehre, seine Tugendlehre mit der Lehre von den Leidenschaften übereinstimme, ja, wie sich alles gegenseitig stütze! Soll er, was er hier, nach langen Untersuchungen, als αἰτιολογικός gefunden hat, die Ursache der 'Kakodämonie', die er selbst für den Schlüssel aller ethischen Probleme hält, mit einem Male fortgeworfen haben, um mit Cicero zu deklamieren (Tusc. I 75): nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est a corpore, cum a re familiari, quae est ministra et famula corporis ... cum a negotio omni sevocamus animum, quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum advocamus, secum esse

cogimus maximeque a corpore abducimus? secernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud, est mori discere. quare commentemur, mihi crede, disiungamusque nos a corporibus ... Denn (I 44): profecti beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes.

Vielleicht noch größer ist der Widerspruch in der Erkenntnistheorie. In den Tuskulanen liest man (I 20, 46): Wir sehen nicht mit unseren Augen, noch sind überhaupt die Sinneswahrnehmungen unserem Leibe zuzurechnen. Wie nicht nur die Physiker,[1] sondern auch die Ärzte lehren, sind die körperlichen Sinneswerkzeuge nichts anderes als Kanäle oder Öffnungen, die von dem Sitz der Seele zu den Augen, zu den Ohren, zu der Nase führen. Das, was da sieht und hört, sind nicht die Fenster unserer Seele, folglich nicht der Leib, sondern die Seele selber, oder, was dasselbe ist, der 'Geist' (mens). Die Seele ist allein das, was da unterscheidet (*κρινεῖ*, *κριτής*, iudex), folglich auch das, was da sinnlich wahrnimmt.[2] (Vgl. S. 205.)

Poseidonios lehrt: Im Wachen lugt der Nus hervor durch die Kanäle (*πόροι*) unserer Sinneswerkzeuge, berührt sich mit der umgebenden Luft (*περιέχον*) und wird voller Erkenntniskräfte. Nicht an und für sich und unabhängig von den Sinneswerkzeugen kommt ihm, ge-

[1] Dies ist die Theorie des Straton, der mit den 'physici' gemeint zu sein scheint. Vgl. R. Heinze, Lukrez III S. 100 f.

[2] Die Stoiker hatten die Sinnesaffektionen in die Sinnesorgane, die Sinnesempfindung in das Hegemonikon verlegt; Aetius IV 23, 1 *οἱ Στωικοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεποθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ.* Bei Cicero wird aus der Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie eine Entgegensetzung zwischen Leib und Seele. Der Dualismus hat sich darüber hergemacht und fordert, daß die Seele aus dem Leibe sich herausziehe. Die Folge ist: die Sinnesorgane werden zu einer Behinderung der Sinneswahrnehmung (intersaepta)! Weshalb diese Absurdität? Aus keinem anderen Grund, als weil der Leib die Behinderung, die 'Fessel' der Seele ist.

schweige einer körperfreien Seele, die vom Leib gelöste Wahrnehmung der Sinne zu, vielmehr bedeutet Wahrnehmung Verwachsen durch die Sinneswerkzeuge (*σύμφυσις*), und was da durch die Sinneswerkzeuge verwächst, ist Mensch und All, der Mikrokosmos und der Makrokosmos. Durch die Sinneswahrnehmungen wird der Geist in uns homogen dem All, *ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ* (Sextus adv. log. I 128 ff.; s. S. 191).

In Gestalt der Platoninterpretation lehrt diese Theorie: „Das Element der Luft wird selbst dem Licht- oder Sehstrahl 'gleichartig', 'verwachsen' (*ὁμοειδής*, *συμφυής*); es wird selbst strahl- oder lichtartig (*αὐγοειδής*, *φωτοειδής*), nicht anders als das Pneuma des Organs im Auge oder im Sehnerv, ebenso wie der Geruchsinn dampfartig (*ἀτμοειδής*), das Gehör luftartig (*ἀεροειδής*), der Geschmack saftvoll und feucht, der Tastsinn erdartig ist, ein jedes Organ 'gleich' dem, was es wahrnimmt." Ja, das Licht selbst ist nicht anders als die Sinneswahrnehmung, eine organische, lebendige Verwandlung.

Wie anders hier, verglichen mit den Tuskulanen, das Problem nicht nur gelöst, sondern bereits gestellt ist, zeigt das Komplement dieser Erkenntnislehre in der Mantik, durch die Lehre von einer Erkenntnis unabhängig von den Sinnen (de div. I 57, 129): a natura autem alia ratio est, quae docet, quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis. ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat (ex quo fit, ut homines, etiam cum taciti optent quid aut voveant, non dubitent, quin di illud exaudiant), sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea, quae permixti cum corpore animi videre non possunt.

Eine Lehre, die ein reineres Gegenteil zu der der

Tuskulanen darstellte, ist kaum zu denken. Hier steht: es gibt eine Erkenntnisart der Seele (oder des Seelenzentrums), unabhängig von den Sinnen und dem Körper (d. h. der körperlichen Peripherie). Diese Erkenntnis ist von allem Hören, Sehen und Wahrnehmen der Sinne so entfernt, daß man nur durch Vergleich einen Begriff davon gewinnen kann. Die Art dieser Erkenntnis zu ergründen, ist die Aufgabe des Poseidonischen Kapitels in Plutarchs Schrift 'Über das Sokratische Daimonion' (P. S. 465 ff.): „Es gibt noch eine andere Logosübertragung durch die Luft, indem die Luft, das Seelenelement, sich wandelt, doch auf eine andere Art, und ihr Erfolg ist ebenfalls, daß ein Gedachtes einem Denkenden und Auffangenden zugeführt wird, eine Übertragung, die geräuschlos und viel feiner ist als jene andere, grobe." Daher auch *νοεῖν*; denn dies 'Erkennen' ist weder mit Sehen noch mit Hören zu vergleichen. Wie geheimnisvoll, wie unvergleichlich seine Art ist, zeigt ein jedes Wort, mit dem davon die Rede ist: Mitschwingen, commoveri, *συγκινεῖσθαι*, quod plenus aër sit immortalium animorum in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant (de div. I 64; wie seltsam ausgedrückt!), usw. Wäre Poseidonios jener groben Theorie des ersten Tuskulanenbuchs gefolgt, so wäre das Problem dieser Erkenntnis, dieser ganze große Kreis von Fragen, womit sein Kausaltrieb ihn umringt hat, für ihn nicht vorhanden. Wo finden wir dagegen eine Theorie, die Leib und Seele voneinander scheidet und dabei die Sinneswahrnehmung zur 'Seele' rechnet? Nun, z. B. bei Antiochos de fin. V 59: animum autem reliquis rebus ita perfecit, ut corpus: sensibus enim ornavit usw. (Ebenso 12, 36.)

Weshalb nun aber gerade im ersten Buch der Tuskulanen die Sinneserkenntnis aus dem Leibe herausgezogen wird, ist nur zu klar: es gilt die Rettung der

persönlichen Unsterblichkeit. Die Seele muß auch nach dem Tode ihre Sinneswahrnehmungen behalten, denn sonst könnte sie die Herrlichkeit der Welt nicht schauen, wie es hier geschildert wird (21, 47): quam multa, quam varia, quanta spectacula animus in locis caelestibus esset habiturus.[1] Die ganze selige Schau des Kosmos fiele fort, die der Unsterblichkeit erst ihren Sinn und Inhalt gibt, indem sie sozusagen die verklärte Philosophie zur Seligkeit, die Seligkeit zu einem verklärten Philosophendasein macht. Denn so geschieht es in den Tuskulanen wie im Somnium Scipionis wie in Senecas Trostschrift ad Marciam. Mit den Sinneswahrnehmungen ginge offenbar das Ich verloren, fast wie bei den Christen mit dem Fleische. Daher diese Theorie.

Auf der anderen Seite ist das Ziel nicht minder klar, dem die Erkenntnistheorie des Poseidonios zustrebt. Sie strebt geradeswegs ins All hinein. Sie sucht nicht die Verewigung, Behauptung, Konservierung, Abgrenzung des Einzelnen, es gilt ein 'Ähnlich-werden', 'Gleichwerden', 'Verwachsen' mit dem All ... Wenn Poseidonios eine Eschatologie geschrieben hat, wer sagt uns denn, daß er sie aus demselben Geist geschrieben hat, der aus dem ersten Buch der Tuskulanen redet? Kann ein Leben nach dem Tode nicht auch einen Übergang ins All bedeuten? Eine Existenz geheimnisvoll erhöhter 'Sympathie'? Und über Stufen einen Aufstieg zu stets höherer 'Ähnlichkeit'?[2]

[1] Man wird bemerken, daß die Schau der Welt in locis caelestibus ein Gegenstück ist zur Schau der Welt vom Standorte des Erdbewohners aus, zur admiratio caelestium rerum atque terrestrium in de nat. deor. II 39, 98 ff.; vgl. oben S. 143 Anm.

[2] In dem Fragment bei Cicero de div. I 64 steht zwar: quod plenus aër sit inmortalium animorum, aber welche Art von 'Unsterblichkeit' damit gemeint sei, läßt sich daraus nicht erkennen; vgl. Commenta Lucani S. 290 Usener: mixtum dogma cum Platonico Stoicum qui virorum fortium animas existimant in modum siderum rogari in aëre et esse sic immortales, ut non moriantur sed resolvantur, secundum Platonem ne resolvantur quidem.

Wie mit der Erkenntnistheorie, so ist es auch mit der Psychologie, der Theologie und allem übrigen. Das erste Buch der Tuskulanen lehrt die Dreiteilung der Seele, Poseidonios, wie bekannt, das Gegenteil (vgl. Tusc. I 33, 80). Nach Poseidonios ist das Seelenzentrum im Herzen; die Quelle der Tuskulanen sucht den Sitz der Seele im Gehirn (70): in quo igitur loco est? credo equidem in capite et cur credam adferre possum. Man hat es vermocht, dies miteinander zu vereinigen. Es ist nicht das erste sacrificium intellectus, das ein Dogma in der Wissenschaft gefordert hat.[1] Wo der Mittelpunkt

Daß die Unsterblichkeit bei Platon etwas anderes ist — Teilhaben an dem Reich der ewigen Ordnungen des Seins — braucht nicht erklärt zu werden.

[1] Pohlenz, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXIV S. 580 und Kommentar zu den Tusc. 70 wirft den Platonismus des Galen und das System des Poseidonios durcheinander. Wenn nach der Platonischen Verteilung der drei Seelenteile auf Gehirn, Herz und Leber Galen fortfährt (S. 501 Müller): *ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ τοῖς τόποις τοῦ σώματος κεχωρίσθαι νομίζων αὐτὰ καὶ ταῖς οὐσίαις πάμπολυ διαλλάττειν εὐλόγως εἴδη τε καὶ μέρη προσαγορεύει. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσι, δυνάμεις δὲ εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης*, so wird zwischen beiden Theorien ein Gegensatz statuiert (vgl. auch P. S. 257): bei Platon geht der örtlichen Trennung die Wesensunterscheidung parallel; daher spricht er von *μέρη* und *εἴδη*; bei Poseidonios ist die *οὐσία* wie der Ort der Seele eine Einheit; demgemäß spricht er von Seelen**kräften**. *Ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης* heißt, das Herz ist Seelenzentrum oder Sitz des Seelenzentrums, denn nach stoischer Lehre ist die Seele von dort durch den ganzen Körper hin verbreitet. Möge man meinetwegen seiner Phantasie gestatten zu ergänzen: 'nihil obstat, quominus Posidonium sic statuisse putemus, ut huius unius substantiae e corde profectae singulas facultates singulis corporis partibus addicere ibique ad actionem pervenire censeret', obwohl nichts davon dasteht. Aber die Ergänzung würde doch immer nur heißen können, das Ueberwiegen der Begierde wirke auf die Leber usw. Oder soll das heißen, Sitz der Seele sei die Leber? Schön (obwohl es nicht sehr schön ist): aber dann kann Poseidonios doch nicht mit den Tuskulanen lehren: Sitz der Seele ist das Gehirn! Der Kommentar: „Wie die orthodoxe Stoa betrachtete auch Poseidonios das Herz als eigentlichen Sitz des Seelenpneumas, ließ aber die geistigen Kräfte wie Platon im Gehirn zur Entfaltung kommen", schafft nichts als Verwirrung. 'Ließ zur Entfaltung kommen' soll wohl die Erklärung

das Herz ist, ist Monismus; wo Herz und Gehirn sich trennen, fängt der Dualismus an. Doch Poseidonios ist Monist; er greift sogar zurück über Panaitios, in der Psychologie wie in der Lehre von den Weltperioden.[1]

Wenn man jedes dieser Dinge einzeln nähme, müßte jedes einzelne bedenklich machen. Und doch braucht man nur über eine kurze Strecke nachzudenken, um zu finden, daß die Dreiteilung der Seele, die Verlegung ihres Sitzes ins Gehirn, die Lehre von der sinnlich wahrnehmenden Seele, die Entgegensetzung zwischen Leib und Seele, die uniformierende Behandlung aller Dogmen usw. lauter Dinge sind, die sich nicht zufällig zusammenfinden: ohne sie nicht dieser Dualismus, ohne sie nicht dieser Platonismus, ohne sie nicht dieser Glaube an die Ewigkeit des Ich, für den man hier zu werben trachtet. Soll das Poseidonios sein?

Der Mensch mag entweder das Ich vergotten und verewigen,[2] oder er mag sich mit dem All im Einklang, Teil des Alls und im Gedanken an das All in ihm und

sein zu: Credo equidem in capite? 'Ließ zur Entfaltung kommen', was soll denn das überhaupt heißen?

Zur Rettung der Ausflucht, daß Poseidonios, obwohl er an der einheitlichen Substanz der Seele festgehalten, dennoch das Logistikon in den Kopf verlegt habe, hatte sich Heinze seinerzeit (Xenokrates S. 131 Anm.) auf Plutarch *εἰ μέρος τὸ παθητικόν* etc. c. 2 (Bd. VII Bern.) berufen: der Vorwurf eines Widerspruchs gegen die Auffassung, als sei die *παθητικὴ ψυχή* nicht *μέρος*, sondern *δύναμις* und doch dem Orte nach von der *λογικὴ ζωή* getrennt, könne sich nur gegen Poseidonios richten. Wäre das richtig, was müßte dann nicht alles aus diesem Zetema für Poseidonios zu gewinnen sein! Jedoch es handelt sich um eine Schulfrage zur Lösung eines 'Widerspruchs' zwischen den 'Alten', Aristoteles und Platon. Die Stoa bleibt ausgeschlossen, unter *δύναμις* wird etwas ganz anderes verstanden.

[1] Ueber andere Unterschiede zwischen Pos. und Tusc. I s. S. 91 f. u. 205; und Somn. Scip. s. S. 135 f.

[2] Deum te igitur scito esse (de re publ. VI 24, 26); certe et deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione complecti possumus (Tusc. I 22, 51). — Nach Poseidonios ist das Göttliche

sich im All beseligt fühlen. Aber es wird kaum möglich sein, in dieser und in jener Daseinsform zugleich zu stecken. Von dem Weltbewußtsein, das sich, sei es in Form einer Psychologie, sei es einer Erkenntnislehre darstellt, nicht zu trennen ist das Religiöse. Wo der Mensch, als Einzelnes, ins All strebt, strebt auch Gott ins Einzelne. Wo der Mensch sich von dem Leibe zu erlösen sucht, strebt auch Gott aus der Welt hinaus. Wie die Seele, wenn sie auch noch nicht den Kosmos und die Sichtbarkeit seiner Regionen, seiner Grenzen Festigkeit zu überschreiten wagt, doch innerhalb der Ordnungen des Raums sich löst und sondert vom Hienieden — sei dies nun die dichte Luft, in der wir schmutzig atmen, sei es der Leib mit seinen unreinen Begierden — auf den Ausdruck kommt nichts an, er mag ins Kosmologische oder ins Psychologische gewandt werden: die Sache bleibt die gleiche: wie die Seele sich ein Diesseits und ein Jenseits schafft, wie sie ihr Heil in ihrer Loslösung vom Fleisch, in der Verachtung dieser Welt, in einer Reinigung und Trennung von dieser befleckenden Verhaftung findet: in demselben Maße löst sich auch der Gott von allem Sterblichen, er wird zum reinen Geist, der alles zwar bewegt und sieht, doch sich aus aller Verhaftung mit der irdischen Welt herausgezogen hat. Tusc. I 66: singularis (d. h., wenn wir zum letzten Grunde vorstoßen: sie geht nicht mehr in den Kosmos hinein) est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis. ita quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. nec vero deus ipse qui intellegitur a nobis,[1] alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et

nicht das individuelle Ich, sondern das 'All-Verwandte'; vgl. das erkenntnistheoretische Fragment, oben S. 195.

[1] D. h. soweit wir Gott erkennen können. Da erscheint, mit dem Agnostizismus, zum ersten Mal der ἄγνωστος ϑεός in der Literatur.

libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

Will man dazu einen Gegensatz, so halte man die Poseidonische Definition daneben: *πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι' ἁπάσης οὐσίας* (s. S. 202), oder noch besser Aëtius bei Stob. ecl. phys. I S. 34 W.; Diels, Dox. S. 302: *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσι.* Da ist Gott freilich Geist (*νοερόν*), doch Stoff und 'Hauch' zugleich, freilich gestaltlos, doch um sich in alles zu verwandeln, und so wenig von der Welt, so wenig von dem Sterblichen geschieden, daß er allem gleich wird und in alles eingeht.[1]

Μεταβάλλον εἰς ὃ βούλεται: d. h. der Wille Gottes ist in allem was geschieht, in allem, was sich formt; Gott ist nicht nur der Lenker, er ist selbst in allem und in jedem.[2] Diese Allverwandlung Gottes als den Willen

[1] Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1922 S. 171 schließt das Gegenteil: „Dann ist aber die Tendenz nicht, die Göttlichkeit der Welt zu erweisen, sondern in der Welt das Göttliche aufzuzeigen und ihm seine Sonderstellung zu wahren." 'Ihm seine Sonderstellung zu wahren' soll wohl Uebersetzung sein von *συνεξομοιούμενον πᾶσι*?

[2] Man kann hier, wenn man den Worten der Definition folgt, geradezu von einer Proteus-Natur der Gottheit sprechen. Und in der Tat gibt es eine allegorische Deutung, wonach Zeus als Luft, *ἀήρ*, oder, was dasselbe ist, als Pneuma, wegen seiner Allverwandlung im Bilde des Proteus wiedererkannt wird, Scholion zu Arat S. 335 Maass: *ἔνιοι γοῦν φασι τὸν Πρωτέα τοῦτον εἶναι τὸν ἀέρα· αἰνίττεται γὰρ Ὅμηρος λέγων* (Od. III 458): *'γίγνετο δ' ὑγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον καὶ πῦρ'. ὁ γὰρ ⟨Ζεὺς⟩ πάντα ἐστὶ καὶ ἐξ αὐτοῦ πάντα, ὡς ὁ λόγος.* Bei dem Allegoriker Heraklit c. 65 ist Proteus die *ἄμορφος ὕλη*, Eidothea die Pronoia oder das göttliche, gestaltende Prinzip. Das ist das Aeltere, denn nur so wird der Mythos zu einer durchgeführten Allegorie. Ein Kompromiß zwischen beiden Deutungen ist Sextus adv. math. IX 5: da ist Proteus die bewirkende, erste Ursache, Eidothea die sich selbst in Gestalten, *εἴδη*, wandelnde Materie. Die Rollen sind also vertauscht, der allegorische Parallelismus zwischen Text und Deutung aufgehoben. Als Anreger der Umgestaltung, die hier stattgefunden hat, liegt es am nächsten Poseidonios zu vermuten; *οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται*: ist das nicht Proteus?

Gottes kennt die Poseidonische Theologie bei Cicero II 58 (s. P. S. 232): sic natura mundi *omnes motus habet voluntarios* conatusque et appetitiones, quas ὁρμάς Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. Die Folge dieser Lehre von der Immanenz Gottes in der Natur ist die natürliche Theologie bei Cicero (II 115 ff.), nicht anders als die Lehre von der Mantik. Gott als Wille ist in jedem Vogelflug (de div. I 120), als Kraft ist er in jedem Menschenleben (vis divina hominis vitam continens, de div. I 118): Gott als Geist strömt durch das ganze All (vis sentiens toto confusa mundo, de div. I 118), Gott als Vorsehung ist in jedwedem Wesen, das, wenn es auch sterblich ist, doch Teil des Kosmos, ja selbst Kosmos ist und an der Erhaltung, Schönheit und Vollständigkeit des Ganzen teil hat (de nat. deor. II 58 u. 115 ff.). Ja, Gott ist selbst in den Elementen, in der Kraft der Erde, in der Regsamkeit der Luft, in der Beweglichkeit des Wassers — in den Tuskulanen wird er aus aller Verbindung mit dem Element herausgezogen I 66: His enim naturis (aufgezählt sind die vier Elemente) nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat —: quae *sola divina* (!) sunt, nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo: d. h., da der Geist nicht aus den Elementen kommen kann, so bleibt nichts übrig als: er kommt von Gott! Was Gott ist, ist nicht Element, was Element ist, ist nicht Gott.

Nun stehen freilich diese Sätze in den Tuskulanen als Zitat aus Ciceros consolatio. Folglich, könnte man entgegnen, sei es nicht erlaubt, sie mit dem quellenkritischen Problem der Tuskulanen zu vermischen. Aber abgesehen davon, daß man damit die Frage nur verschoben hätte — denn woher dieses Bekenntnis in der consolatio? — läßt sich nicht verkennen, daß genau

dasselbe in den Tukulanen ohnedies erwartet werden müßte, daß, wenn dies Bekenntnis fehlte, eine Lücke bliebe. Bei einer Schrift wie dieser darf man nicht das Positive mit dem Negativen, nicht den Ausdruck mit dem Material verwechseln. Positiv ist die Tendenz. Die Schulmeinungen sind nur noch positiv, sofern sie auf diese Tendenz gerichtet werden. Daher die Unbekümmertheit um Widersprüche: ist die Seele ein feuriges Pneuma, gut, so hat sie jedenfalls mit allem Irdischen nichts gemein; erhebt sie sich nach ihrem Tode in das obere Reich der Luft, gut, so geht sie in den Himmel, ihre Heimat, ein; löst sie sich auf, gut, so geschieht selbst das entfernt vom Irdischen; ist sie aus einem fünften Stoff gebildet, aus demselben, der nach Aristoteles der Äther ist, um so gewisser ihre Göttlichkeit und Trennung von dem Diesseits usw. Auf irgendeine klar geschiedene, sei's kosmologische, sei's psychologische Theorie kommt es hier nicht mehr an, weil, wie gesagt, das einzig Positive die Tendenz ist: Seele ist nichts Irdisches. Der Dualismus wird selbst in die orthodoxe stoische Doktrin hineingedeutet. Die Lehrunterschiede, jedenfalls der positiven Philosophien (vom religiösen Standpunkt aus), d. h. mit Ausschluß Epikurs, werden als nicht mehr wesentlich empfunden, weil im Grunde hier bereits aus diesen Lehren etwas anderes herausgedeutet wird. Das setzt sich fort bei Philo, dessen Deutungseifer keineswegs sich auf die Schrift beschränkt. Auch Philo verträgt, ja verlangt beinahe verschiedene kosmologische Systeme nebeneinander, weil das Kosmologische an sich seine Bedeutung eingebüßt hat und nur noch Bedeutung hat, sofern die Gottheit sich darin in einer Art von Sprache philosophisch auszudrücken liebt — so wie man diesen oder jenen Text vornehmen kann, um ihm den gleichen Sinn zu unterlegen. Die Tendenz jedoch, d. h. das Wesentliche, ist

dieselbe in den Tuskulanen wie in dem Zitat der consolatio. Die synoptische Betrachtung der verschiedenen Schulen scheint von Anfang an auf dies Bekenntnis, wie es aus der consolatio wiederholt wird, hinzuführen.[1] Daß in dem Augenblick, wo sich die Seele vom Leibe losreißt, Gott sich von der Welt, vom 'Irdischen' zu lösen trachtet, ist kein Zufall. Dieser Gott gehört zu dieser Seele.

Es bedurfte nur weniger Jahrzehnte und in dieser Frist zwei neuer Ohren für die Sprache Platons, Ohren, wie sie freilich damals wohl nur ein Jude haben konnte — denn dazu war nötig, daß Platon als Offenbarung, als Prophet vernommen wurde —, um dasselbe, was sich hier noch innerhalb des Kosmos auszusprechen sucht, behindert und gedämpft durch die Allherrschaft der Stoa, in die platonisch-neuplatonische Gestalt des Gegensatzes der Ideenwelt zum Irdischen zu hüllen. Noch ist es dazu zu früh, der Abstand von Athen und Rhodos zu gering; der dies gelehrt hat, hatte dort gelernt; jedoch von Alexandria und einer jüdischen Philosophenschule sahen sich gar bald die Dinge anders an.

Die Gottesdefinition der Tuskulanen und die Gottesdefinition des Poseidonios sind keine Varianten mehr desselben Weltbewußtseins. Die Zeit selbst, die beide hervorgebracht hat, ist der Beginn der großen Wende.

[1] Der Nachweis, daß diese Tendenz nicht etwa erst durch Ciceros Skeptizismus hereingetragen wird, bleibt einer anderen Untersuchung vorbehalten.

DAS ZIEL

Als ein unwiderlegbarer Beweis dafür, daß Poseidonios Dualist gewesen, gilt das Zitat bei Seneca ep. 92, 10: prima ars hominis est ipsa virtus: huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius.[1] Diese Worte, glaubt man, scheiden zwischen der Göttlichkeit der Tugend und Verwerflichkeit des Fleisches, zwischen Seele und Leib, zwischen Vernunft und Tier im Menschen mit ausreichender Deutlichkeit; sie zeigen Poseidonios als den Vater eines Dualismus, unter dessen Macht auf Stimmung und Gemüt die Skepsis Ciceros nicht weniger als Senecas Moral sich beuge. Dieser Poseidonios, schließt man, ist derselbe, dessen Ton man aus dem ersten Tuskulanenbuch vernehme, dessen Jenseitssehnsucht durch das Trostschreiben an Marcia sich verbreite. Gehen wir diesen Schlüssen auf den Grund, so liegt auch hier zu unterst — eine Verwechslung.

Zum Verständnis des Zitats bedarf es eines Überblicks über den Brief. Der Brief gehört zu denen, die zwei Themen ineinanderflechten. Erstes Thema (es beginnt mit 2): haec (virtus) sola non submittit animum, stat contra fortunam. Die Frage, um die gestritten wird, ist: bedarf es zur Glückseligkeit außer der Tugend äußerer Güter? Hatte doch selbst Antipater das nicht zu verneinen gewagt. Aber was ist ein Fünkchen gegen die Sonne? Doch da bricht das Thema ab (5): quod potest in hac claritate solis habere scintilla momentum? Anderes steht dazwischen, bis der Fortgang in 11 wieder erreicht wird: 'Quid ergo?' inquit 'si virtutem nihil im-

[1] Pohlenz, GGA. 1922 S. 174; Husner, Leib und Seele in der Sprache Senecas, Philologus Suppl. XVII 3 S. 120.

peditura sit bona valetudo [et quies = ἀοχλησία: hereingenommen aus 6] et dolorum vacatio, non petes illas?' usw.[1]

Was am Anfang und dazwischen steht, bringt erstens eine Begründung der Moral aus einer Stufenfolge, d. h. eine psychologische und makrokosmische Begründung — auch im Makrokosmos wiederhole sich dieselbe Rangordnung der Seelenkräfte, auch die göttliche Vernunft sei allen andern Kräften übergeordnet, alles andere auf sie hin bezogen und die menschliche Vernunft aus ihr entsprungen —, zweitens, auf Grund dieser Stufenfolge, eine psychologische und mikrokosmische Erklärung für den Irrtum Epikurs: der Irrtum Epikurs bestehe darin, daß er die natürliche Rangordnung der Seelenkräfte auf den Kopf stelle und den Menschen damit zum Tiere, ja noch nicht einmal zum Tiere, sondern zu einem Mischwesen, zusammengesetzt aus Mensch und Wolf und Fisch, zu einer Skylla mache. (Die rhetorischen Fragen, die entrüstete Geste, die moralische Positur, der Stil ist, wie überhaupt bei Seneca, beeinflußt durch Diatribe und Deklamation. Oder besser, das ist Seneca. An solchen Dingen Quellenforschung treiben, heißt der Verwechslung unterliegen, die ich S. 1 und P. S. 261, 392, 411 usw. aufzudecken suchte. Auch hier muß ich bitten, sich nicht an den Ausdruck, an das Sprechende, zu oberst Liegende, an Seneca zu halten, sondern an den systematischen Gedanken, der darunter liegt. Die Quellenforschung arbeitet mit Abstraktionen):

(1) Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale. illud huic servit, hoc unum est, quod alio non refertur, sed omnia ad se refert. nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est,

[1] Vgl. P. S. 332 f.

ipsa sub nullo est: et haec autem nostra eadem est, quia ex illa est. (2) si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.

(6) Si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici velis, quam *ἀοχλησίαν* vocant Graeci, aut voluptatem. horum alterum utcumque recipi potest. vacat enim animus molestia liber ad inspectum universi, nihilque illum avocat a contemplatione naturae. alterum illud, voluptas, bonum pecoris est. adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum. ad hanc vitam facit titillatio corporis.

(7) quid ergo dubitatis dicere bene esse homini, si palato bene est? et hunc tu, non dico inter viros numeras, sed inter homines, cuius summum bonum saporibut et coloribus sonis<que> constat? excedat ex hoc animalium numero pulcherrimo ac dis secundo: mutis adgregetur animal pabulo laetum. (8) inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatae vitae putaverunt, [in] enervem et abiectam. (9) huic rationem servire iusserunt et fecerunt animalis generosissi<mi sum>mum bonum demissum et ignobile, praeterea mixtum portentosumque et ex diversis ac male congruentibus membris. nam ut ait Vergilius noster in Scylla 'prima hominis facies et pulchro pectore virgo pube tenus, postrema inmani corpore pistrix delphinum caudas utero commissa luporum.' huic tamen Scyllae fera animalia adiuncta sunt, horrenda velocia: at isti sapientiam ex quibus conposuere portentis? (10) prima pars hominis est: ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. virtus illa divina in

lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur. illa utcumque altera quies nihil quidem ipsa praestabat animo, sed inpedimenta removebat: voluptas ultro dissolvit et omne robur emollit. quae invenietur tam discors inter se iunctura corporum? fortissimae rei inertissima adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta.

Die Alternative ist hier also nicht mehr: Tugend oder äußere Glücksgüter, virtus (honesta) und fortuna (non nostra, fortuita, externa), auf griechisch: *ἀρετή* oder *τύχη, τὰ ἐφ' ἡμῖν* oder *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, sondern: Vernunft (= Tugend) oder Sinneslust oder, als ein drittes zwischen beiden, was aber nicht weiter erörtert wird, die Seelenruhe, auf griechisch: *λόγος, ἡδονή* oder *ἀοχλησία*. Während dort der Gegensatz, um den gestritten wird, auf einem sachlichen und äußerlichen Unterschied beruht: was von uns abhängt — was nicht von uns abhängt, wird er hier auf einen psychischen und innerlichen Unterschied zurückgeführt. Denn wie das Ziel (oder auch die Tugend) Herrschaft und Vollendung Eines Teils (Vermögens oder Kraft)[1] der Seele ist, des Logos (in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit), so ist die Lust als Ziel die Herrschaft eines anderen Teils der Seele, Ehre, Sieg und Macht als Ziel die Herrschaft eines dritten. Epikur hat sich das denkbar größte Gegenteil des wahren Ziels zum Ziel erkoren, unter den drei Möglichkeiten, die sich angesichts des mikrokosmischen Zusammenhangs der Kräfte boten, hat er sich für die verkehrteste, für die am meisten dem natürlichen Verhältnis wider-

[1] Da Seneca kein Systematiker ist, setzt er an die Stelle der Poseidonischen 'Kräfte' die bekannten, populären Seelenteile Platons; zwischen 'Kraft' und 'Teil' zu unterscheiden, wie es Poseidonios nach Galens Zeugnis getan, hatte hier keinen Sinn. Das Vorbild war und blieb doch Platon. Ebenso macht es Galen.

sprechende entschieden. Denn am tiefsten steht die *ἡδονή*, als 'Eignung' der begehrenden Kraft, ihr überlegen, wenn auch selbst noch animalisch, steht im Stufenbau der Seelenkräfte der *θυμός*, der eigentliche Mensch jedoch fängt über diesen beiden und erst mit dem Logos an. Die Kritik, die §§ 6—10 an Epikur geübt wird, hat dieselbe Rangordnung der Seelenkräfte zur Voraussetzung, die uns am Anfang dargestellt wird (2): in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale. illud huic servit, hoc unum est, quod alio non refertur = (8): inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam. Folglich gehört Kritik und Anfang, obzwar beide durch den Einschub aus der anderen Quelle Senecas getrennt, zusammen als Behauptung und Bestreitung, Dogma und Polemik. Nun aber ist diese Kritik dieselbe, auf derselben Abstufung beruhend, wie sie nach Galens Zeugnis kein anderer als Poseidonios an demselben Epikur geübt hat. Denn daß es sich dort um Tugenden und 'Eignungen', hier um das Ziel handelt, bedeutet keinen wesentlichen Unterschied: „Wie es drei Seelenkräfte gibt, so müsse es auch drei 'Eignungen' des Menschen geben, zur Lust, zum Siege und zum Sittlichen. Dies lehre die Beobachtung der Kinderseele und der Tierwelt.... Die dritte 'Eignung' tritt hervor, indem der Knabe reift, und in dem Maße, wie die dritte Kraft, das Rationale, sich in ihm entwickelt. Also hat von den drei Eignungen der Seele Epikur allein die schlechteste, Chrysipp allein die beste wahrgenommen (P. S. 314). *Τριῶν οὖν τούτων οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει, μιᾶς καθ' ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικὸν Ἐπίκουρος μὲν τὴν τοῦ χειρίστου μορίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο μόνην,*

ὁ δὲ Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου φάμενος ἡμᾶς ᾠκειῶσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι τὸ καὶ ἀγαθόν. ἁπάσας δὲ τὰς τρεῖς οἰκειώσεις θεάσασθαι μόνοις τοῖς παλαιοῖς ὑπῆρξε φιλοσόφοις (Galen de plac. Hippocr. et Plat. S. 438 Mueller). „Irrtümlich betrachten etliche das nur den unvernünftigen Seelenkräften 'Eigene' für das schlechthin 'Eigene'; sie übersehen dabei, daß Lust und Machtwille nur Strebungen des Animalischen der Seele sind, Weisheit und alles Sittliche und Gute Strebungen des Rationalen und Göttlichen" τὰ γὰρ οἰκεῖα τοῖς ἀλόγοις δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐξαπατώμενοί τινες ὡς ἁπλῶς οἰκεῖα δοξάζουσιν οὐκ εἰδότες, ὡς τὸ μὲν ἥδεσθαί τε καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ ζῳώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά, σοφία δὲ καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου (Galen S. 452 M.).

Auf Poseidonios deutet endlich auch die Unterscheidung zwischen 'Lust' (ἡδονή) und 'Frieden' (ἀοχλησία) als den beiden Irrtümern, die von der Herrschaft der Vernunft ableiten können (P. S. 330): ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν ὅμοιον αὐτὸ ποιοῦντες τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον.

So ergibt sich aus der Übereinstimmung zwischen Galen und Seneca der systematische Zusammenhang der Poseidonischen Gedanken in Brief 92. Aber ist das Dualismus? Eine Rangordnung der Kräfte wird gelehrt, dieselbe, der wir P. S. 334 f. ihren Ort im Ganzen des Systems zu weisen suchten. Und doch steht in diesem systematischen Zusammenhang das Wort von der Verwerflichkeit des Fleisches? Fangen wir von neuem an.

Ein Philosoph, behauptet Seneca, der Tugend und Genuß verkoppeln wollte, überträfe noch die Mißbildung der Skylla; denn die Skylla hat doch wenigstens um ihre Hüften noch die Wölfe, d. h. wilde, reißende, ge-

schwinde Tiere (Gleichnis des ϑυμός). Aber jene Philosophen, welches Monstrum setzen sie zusammen? An den menschengestaltigen Teil (Gleichnis der virtus) fügen sie ohne Übergang den Fischleib (Gleichnis der ἡδονή), d. h. ein unnütz aufgeschwemmtes Fleisch, dessen ganze Geschicklichkeit — im Gegensatz zu der Schnelligkeit der Wölfe — auf die Verdauung sich beschränkt, wie Poseidonios sagt. Huic tamen Scyllae fera animalia adiuncta sunt, horrenda, velocia: at isti sapientiam ex quibus conposuere portentis? prima pars hominis est: ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Zwar steht da in Henses Ausgabe: 'prima ars' (statt dessen 'pars' die deteriores). Aber was soll das heißen? Welche erste Kunst? Die Tugend ist die erste Kunst des Menschen? Übersetze einer das ins Griechische! Und was ist denn die zweite? Und die dritte? Etwa die Verdauung? Wie 'committitur' in diesem Satz die aus Vergil genommene Schilderung der Skylla wieder aufnimmt: 'utero commissa luporum', so 'prima pars hominis' aus derselben Schilderung: 'prima hominis facies'. 'Prima' kann auch nur das Oberste bedeuten, wie im folgenden: superioribus eius (d. h. virtutis) partibus animal iners ac marcidum adtexitur. Prima pars hominis est: ipsa virtus, das heißt: der obere Teil ist eines Menschen: die Tugend selbst. Der Vergleich der ἡδονή mit einem Fischleib wird noch deutlicher als durch 'inutilis et fluida' durch das im folgenden statt dessen gewählte: 'in lubricum desinit'; denn 'schlüpfrig' ist der Fischleib. Und das animal iners ac marcidum, d. h. der Fisch, steht wiederum im Gegensatz zur reißenden Natur der Wölfe: fera animalia, horrenda, velocia. Aber nun steht im Gegensatz zu diesen Prädikaten auch: receptandis tantum cibis habilis. Dieser Leib kann nur verdauen: die Wölfe sind doch wenigstens gefährlich, wild und schnell. Es werden

also Stufen unterschieden, parallel der Mischbildung der Skylla: 1. Ziel der Vernunft (virtus) gleich Menschengestalt; 2. Ziel des *θυμός*: die Wölfe; 3. Ziel der begehrenden Kraft, *ἡδονή*, gleich Fischleib. (Über die 'Mutlosigkeit' der Fische, überhaupt der Kaltblütler, vgl. P. S. 388 f.) Denn der 'Mut' zeichnet die höhere Tierwelt vor der niederen aus, die nur regiert wird durch Begierde. Ebendies lehrt Poseidonios (s. P. S. 309). Das Zitat aus Poseidonios 'receptandis tantum cibis habilis' ist folglich ein notwendiger Bestandteil des Vergleichs; folglich ist der Vergleich von Poseidonios.

Hat man diese Stelle unter anderen Stellen über Leib und Seele, Fleisch und Geist bei Seneca gebucht als Zeugnis einer dualistischen Psychologie, so hat das nur geschehen können, weil man, wo man etwas vom 'Fleische' las, gleich alles andere vergaß: das Bild, den Sinn, das Ganze. 'Fleisch' war Dualismus. Dieses Fleisch war so berauschend, daß man nicht erkannte, wie der Glaube an den Dualisten Poseidonios auch durch diese Stelle widerlegt wird. Nicht das Fleisch an sich, als 'Fleisch', hat diese Prädikate: 'inutilis et fluida', sondern d a s Fleisch, worein die Menschengestalt der Tugend endigt. Vielmehr nicht in Wahrheit endigt, sondern endigen würde bei der Konstruktion des Gutes, die hier widerlegt wird. Und das Ganze ist ein G l e i c h n i s. Nicht das Fleisch als Fleisch ist unnütz, auch der menschengestaltige Teil dieser im Gleichnis vorgestellten Skylla ist aus Fleisch, auch was dem *θυμός* im Bilde entspricht, die 'Wölfe', sind aus Fleisch, und schließlich ist ein Tier das Ganze. Wenn sein oberes Teil verehrungswürdig ist, so ist sein Ende — nicht ein Tier schlechthin, sondern ein träges, faules Tier. Und nochmals: dieses Bild ist nicht das wahre Bild, sondern ein Monstrum, eine Irrlehre: so sieht der Mensch nicht aus, der Mensch ist nimmermehr ein solches Ungeheuer. Wäre

Poseidonios Dualist, er müßte Skylla für das Ebenbild des Menschen halten: „So verfehlt er nicht, die Scheidung zwischen der inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis und der divina virtus aufs schärfste einzuprägen.“[1] Nein. Da steht: at isti sapientiam (!) ex quibus conposuere portentis? Diese Philosophen (die Epikureer) machen aus der sapientia eine Skylla! Vielmehr noch etwas viel Schlimmeres! (Man vergleiche damit das über den Stil des Pos. P. S. 13 f. Bemerkte.) Die Skylla selbst, das Ungeheuer, stellt im Bilde noch die natürliche Stufenfolge dar: *λόγος, θυμός, ἐπιθυμητικόν*; Mensch, Wölfe, Fischleib. Wer zwischen den beiden Zielen, Lust und Herrschaft der Vernunft, paktieren will, setzt ohne Übergang den Fischleib an den Menschen.

Und das Fleisch, sofern davon im Bilde die Rede ist? Bleibt es nicht schließlich doch das Fleisch? Jedoch dies Fleisch — gehört dies Fleisch denn in die Theorie des Poseidonios? Diese *σάρξ* — ist doch die *σάρξ* des Epikur! Titillatio corporis = *λεῖα καὶ προσηνῆ κινήματα τῆς σαρκός* (Usener, Epicurea 411 f., 67 usw.). Und das Ganze ist gerichtet gegen Sätze Epikurs, wie (fr. 70): *τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιαυτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον.* Man verwechselt erstens Poseidonios mit Epikur, und zweitens macht man Poseidonios daraufhin zum Dualisten. Kann man die Verwechslung weiter treiben?

Seneca scheint Poseidonios in der Ausmalung des Gleichnisses zu überbieten. Aber hätte er dies Bild, diese pretiöse Art, Kritik zu üben, nicht bei ihm gefunden, wer weiß, ob er überhaupt etwas von ihm genommen hätte. Wird jedoch die Autorschaft des Poseidonios für dies Bild bezeugt, so wird sie auch zugleich damit für dieses ganze mikrokosmisch-ethische System bezeugt, das sich von diesem Bild nicht lösen läßt. Nicht

[1] Pohlenz, GGN. 1922 S. 174.

nur für die Kritik gilt das Zitat, es gilt auch für die Rangordnung der Kräfte, die am Anfang steht. Und diese Rangordnung ist wesentlich nicht die Platonische, da sie den Makrokosmos ebenfalls durchläuft. (Inwiefern, findet man erklärt P. S. 247.) Die Folgerungen aus gewissen Ähnlichkeiten stimmen überein mit den Bezeugungen. Auch in die Ethik wirkt die Sympathie des Menschen mit dem All.

Nachdem das letzte 'Zeugnis' für den Dualisten Poseidonios hingefallen ist, bleibt der Beweis dafür, daß Poseidonios Dualist gewesen, meinen Gegnern überlassen.

DIE ESCHATOLOGIE

1. SEXTUS

Was wir von der Eschatologie des Poseidonios in Erfahrung brachten, ist so gut wie nichts. Die Tuskulanen verweigerten die Auskunft. Schlüsse, die man aus der Mantik zog, beruhten auf Verwechslung. Sollte sich aus anderen Quellen etwas wissen lassen? Was auch der Erfolg sei, wenigstens ein Punkt, von dem man ausgehen kann, wenn auch vielleicht nicht mehr, ist Sextus adv. phys. I 71—74. Hier allein begegnet immerhin ein Argument, als dessen Eigentümer Poseidonios durch Zitat gesichert ist (Achill, Commentar. in Arat. S. 41 Maass; vgl. oben S. 76). Es ist bezeichnend für den Stand der Poseidoniosforschung, daß man sich noch kaum daran gemacht hat, den Bericht des Sextus zu erklären.

Das Ganze, was diesen Bericht umfaßt, charakterisiert sich durch den Schulbegriff der 'Thesis'. Was da vorgeführt wird, ist eine seit langer Zeit durch Einwürfe und Gegengründe immer wieder neu entfachte Schuldebatte. (Daher 66: *ἀλλ' εἰώθασιν ἀνθυποφέροντες πρὸς τοῦτο λέγειν οἱ ἐξ ἐναντίας . . .*) Daß da alles eines Ursprungs sei, ist nicht zu erwarten. Fünf Bestandteile wird man zu trennen haben:

1. Einen Gottesbeweis aus dem consensus gentium.

2. Einen Gegenbeweis: auch die Jenseitsvorstellungen werden allgemein geglaubt, und doch sind sie nicht wahr; jeder Mythus trägt einen Widerspruch (*ἐναντίον* und *ἀδύνατον*) in sich.

3. Eine Verteidigung: der Glauben an die Götter ist von diesem Widerspruch des Mythus frei, ja er entspricht, wie sich erwies (vgl. 63), den Tatsachen.

4. Ein Exzerpt aus einer Eschatologie. Was dies Exzerpt hier eigentlich zu suchen hat, wird nicht recht klar. Was man erwartet, wäre der Gedanke: auch in den Hadesmythen ist ein Wahrheitskern enthalten. Aber das bleibt ungesagt.

5. Statt dessen wird die Eschatologie an ihrem Ende umgebogen — anscheinend in einer etwas plumpen Nachahmung von Platons Apologie 27 D — zu einem Gottesbeweis, wie solcher eine ganze Sammlung folgt: die Seelen leben nach dem Tode fort, sie werden folglich zu Dämonen; wenn es aber Dämonen gibt, gibt es auch Götter.

Daß die Frage nach der Herkunft sich für jeden Teil verschieden stellt, liegt auf der Hand. Indem wir uns der Eschatologie zuwenden, sehen wir von allem anderen ab.

Καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας· λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι καὶ οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν. καὶ καθ' αὑτὰς δὲ διαμένουσι καὶ οὐχ, ὥς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκουρος, ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων καπνοῦ δίκην σκίδνανται. οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν, ἀλλ' αὐταὶ τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς. ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὥς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλῦσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν.[1]

Die Eschatologie beginnt mit zweierlei Gedanken:

1. Die Seele steigt, ihrer Natur folgend, da sie aus feurigem Pneuma besteht, nach oben.

2. Die Seele hält sich selbst, an sich, auch ohne den Leib, zusammen, denn auch ehedem (d. h. in oder vor

[1] Es folgt: *εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται· εἰ δὲ δαίμονές εἰσι, ῥητέον καὶ θεοὺς ὑπάρχειν, μηδὲν αὐτῶν τὴν ὕπαρξιν βλαπτούσης τῆς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου μυθευομένων προλήψεως.*

ihrer leibgebundenen Daseinsform) war nicht der Leib die Ursache ihres Zusammenhalts; sie selber war es, die den Leib zusammenhielt, um wieviel mehr sich selbst.

Der folgende, durch *γοῦν* angeschlossene Satz läßt sich als Fortsetzung entweder zu 1 oder zu 2 betrachten. Im ersten Falle gäbe er das Ziel des Aufstiegs an: die Seelen steigen auf zum Monde. Im zweiten Fall enthielte er die Begründung des Gedankens, daß die Seele, unabhängig von dem Leib, sich selbst zusammenhalte; das, wovon gehandelt würde, wären allgemein Bedingungen und Möglichkeit der Existenz einer vom Körper freien Seele. Die Verbindung (*γοῦν*) wie der Inhalt (*διαμονή*) sprechen für das Zweite. Wenn die Seele sich zusammenhält und nicht der Leib die Seele, muß sie sich zusammenhalten, folglich existieren, ehe sie den Leib zusammenhielt. Es wäre also möglich, diesen Satz nicht von der Hinkunft, sondern von der Herkunft zu verstehen. Die Seelen kommen von der Sonne, weilen eine längere Zeit (*πλείονα χρόνον*) in der Region des Mondes, führen dort im reinen Element ein körperloses Leben, von derselben 'Ausdünstung' genährt wie die Gestirne und der Auflösung an diesem Ort entrückt.

Es ist einzuräumen, daß ein solcher Sinn in dem Exzerpt, wie es nun einmal ist, zu seinem klarsten Ausdruck nicht gelangt. Doch Unklarheiten blieben auch, wenn man dabei nur an ein Leben nach dem Tode dächte. Denn was hieße dann: *πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον*? Wo geraten die Seelen hin, wenn diese Frist verstrichen wäre? Daß da manches dunkel bleibt, liegt am Charakter des Exzerpts und an der Umwandlung der Eschatologie in einen Syllogismus.

Aber um so unverantwortlicher wäre es, an den Worten *ἔκσκηνοι ἡλίου* wegen ihrer Dunkelheit zu rütteln. Gerade ihre Dunkelheit spricht für ihre Ursprünglichkeit. Die Konjekturen, die sie angetastet haben, tragen alle

Zeichen des Verfehlten. Sie bemühen sich, *ἡλίου* zu entfernen und dafür aus *ἔκσκηνοι* eine Bezeichnung für den Tod herauszuklauben.[1] Daß *ἔκσκηνοι* eine Glosse für das Sterben wäre (*σκῆνος* = Leib), ist so unwahrscheinlich wie möglich. Wer erwartet eine Glosse? Welcher Schreiber sollte, um die Glosse zu entfernen, diesen Genetiv *ἡλίου* sich dazuerfunden haben. *Ἔκσκηνος* ist einwandfrei gebildet, wie *ἔκνομος*, *ἔκσπονδος* usw., von derselben Bedeutung von *σκηνή* wie *σκηνεῖσθαι*, *σκηνόω* 'sein Quartier haben'. *Ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον* kann nur heißen: nach ihrem Fortzug aus der Region der Sonne bewohnen sie die Region unter dem Monde. Wie *ἔκσκηνοι γενόμεναι* und *οἰκοῦσι* einander entsprechen, so *ἡλίου* und *ὑπὸ σελήνην*.[2] Was beschrieben wird oder beschrieben ward, ist nicht ein Aufstieg, sondern ein Abstieg. Daher: *πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον*. Jene eigene Existenz der Seele, die sich selbst zusammenhält, hat ihren Ursprung aus der Sonne, um sich in der Region des Mondes, als an der ersten Station ihres Kreislaufs, durch ein längeres Leben zu entfalten. In neuplatonischer Umgestaltung, um die Stufe eines intelligiblen Aufenthaltes überhöht, erscheint dieselbe Reihe von Stationen, durch welche die Seele hindurchgeht, um zur Geburt zu gelangen, Äther, Sonne, Mond und Erde, wieder bei Porphyrios, wobei sich die

[1] Hirzel, Unters. II 144 A zweifelt, ob *ἡλίου* zu streichen oder *ἔνιαι* zu schreiben sei; Bonhöffer, Epiktet 57 denkt an *τοῦ βίου*; Heinze, Xenokrates 127 zieht vor, *ἡλίου* als Interpolation eines Mannes zu betrachten, der das *ἔκσκηνοι* nicht verstand.

[2] *ἔκσκηνος* im oben dargelegten Sinn ist um so weniger anzutasten, als *σκηνοῦν* vom Aufenthalt der Seelen im Himmel gebraucht wird: Apok. 12, 12 *εὐφραίνεσθε οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες*, und dazu Boll, Aus der Offenbarung Johannis, Stoicheia Heft 1, S. 143. Ferner die allegorischen Ausdeutungen der Hadeswiesen des Platonischen Staates 614e (*οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηνᾶσθαι*), Hermeias im Kommentar zu Platons Phaidros S. 161 Couvreur: *ἄλλος δὲ λειμών ἐστιν ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, ἐν ᾧ κατασκηνοῦνται μέλλουσαι ἰέναι εἰς γένεσιν, ὅ ἐστι τὸ φάσμα τὸ ὑπὸ σελήνην.*

Gleichungen ergeben: Äther = Logos, Sonne = Vorstellung (*φαντασία*), Mond = Pathos = Verweiblichung, Erde = Agnoia und Vergessen. (Stob. Ekl. I S. 430 W.): *διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένῃ (τῇ ψυχῇ) σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀΰλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον· προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές· θηλυνθείσῃ δὲ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές· πεσούσης δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῇ εἶδος ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκότα, ἄγνοια ἕπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης.* Jedoch dies Letzte geht bereits zur Gnosis über.[1] Dafür wiederholt sich dieselbe Stufenfoge, Sonne, Mond und Erde bei Iamblich: der wahre Hades sei die Region zwischen Mond und Sonne; der Mond sei Persephone, Pluton die Sonne. Lydus de mensibus IV 149 (S. 167, 25 Wünsch): *ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν μέμνηται, τὸν ὑπὲρ σελήνης ἄχρις ἡλίου χῶρον τῷ Ἅιδῃ διδούς, παρ' ᾧ καὶ τὰς ἐκκεκαθαρμένας ψυχάς, καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην.* Dasselbe endlich, in Rätselform gepreßt, in dem Pythagoreer-Akusma der Sammlung des Iamblich (Vita Pyth. 18, 82): „Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond." *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη.*[2] Nicht der Mond allein gilt für den Ursprung und das

[1] Zum gnostischen Schema vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907) S. 361 ff.; Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1910) II S. 558. Auch nach dem Epicharm des Ennius stammt die feurige Seele vom Aether oder von der Sonne, allerdings ohne daß da von einer Eschatologie die Rede sein könnte (Diels, Vorsokratiker 13 B 48 ff.). Genauer ist die Uebereinstimmung mit den Manichäern.

[2] Denn altpythagoreisch wird dies Akusma nicht sein. Das homerische Elysium deutet auf den Mond Porphyrios (bei Stobaeus I 49, 61 S. 448 W.) mit grammatischer und kosmologischer Spitzfindigkeit. 'Inseln' sind die Gestirne auch in dem Timarchmythus, Plutarch de deo Socratis. Die Rätselform des Akusmas setzt solche Deutungen voraus. Die Frageform ist dieselbe wie die der im Philol. 80 (1925) S. 339 publizierten Sammlung, also gleichfalls spät.

Ziel der Seelen. Aber darf man dann es wagen, aus dem Sextustext *ἡλίου* zu entfernen?

Weshalb aber redet Sextus nur von einer Dauer unter dem Monde? Weshalb nicht von einem Dasein um die Sonne? Weil die Sonne zwar der Ursprung der Seelen ist, doch ein individuelles Leben um die Sonne nicht zu denken wäre. Der Ort, wo das Leben in getrennter Form sich zu entfalten anfängt, ist die tiefere, dichtere und kühlere Region des Mondes. Weshalb aber dann jener Ursprung aus der Sonne? Weil die Sonne, offenbar, der Quell des Lebens ist.

2. PLUTARCH

Mit Sextus pflegte man bisher das erste Buch der Tuskulanen zu vergleichen. Doch die Tuskulanen wissen weder etwas von der Sonne noch von einem 'längeren Verweilen' in der Mondregion noch etwas von dem eigentümlichen 'Zusammenhalt' der Seele — um von der ganz anderen Tendenz zu schweigen. Ebensowenig wie die Tuskulanen selber kann man ihre Quelle als die Quelle für die Eschatologie des Sextus ansehen, denn das eine geht nicht in dem anderen auf. Das Originellere steht bei Sextus. Wohl aber ist eine ausgeführte Theorie erhalten, die zur Interpretation des Sextus alles Nötige herbeischafft. Doch sie steht nicht rein und unvermischt, sie muß durch Analyse erst gewonnen werden aus Plutarchs Schrift über das Gesicht im Monde.

Der Mondmythus am Ende dieser Schrift ist ein Gebilde, dem man mit Zerschneiden und Zerteilen nicht beikommt. Man kann wohl Elemente unterscheiden, aber nicht die 'Quellen' als 'Fragmente' nebeneinandersetzen.

Die drei Hauptbestandteile sind:

1. der erste Mythus,

2. der zweite Mythus oder die sogenannte 'Monddämonologie',[1]

3. eine psychologisch-eschatologische Theorie.

1. Der erste eschatologische Mythus (943c): Die Seelen irren nach dem Tode in der Luft. Hier büßen ihre Schuld die Ungerechten. Die Seelen, wenn sie die Makel ihres Erdenlebens, ihre Leidenschaften in der niederen Region der Luft getilgt haben, verweilen eine Zeitlang auf den 'Hadeswiesen', d. h. in der reinsten, obersten Region des Luftreichs, um geläutert in die 'Heimat' einzugehen. Doch was wäre ihre Heimat? Man erwartet wohl: der Himmel. Aber Plutarch, statt diese Erwartung zu erfüllen, läßt alsbald, in Nachahmung des Phaidros, einen Kampf der Seelen und ein Ringen sich entwickeln, um hinauf und aufwärts zu gelangen — auf den Mond.

Es leuchtet ein, daß zweierlei sich hier vereinigt hat, ein Einfaches mit einem Mannigfaltigen, die Lehre von dem 'Aufstieg' der befreiten Seelen mit der eigentlichen 'Monddämonologie', die in der Hauptsache von nun an den Mythus füllt.

2. Zur Monddämonologie gehört 1. die Schilderung vom Treiben der Dämonen, ihren Strafen und Belohnungen, 2. die mythische Topographie des Mondes. Denn der Mond ist keineswegs ein Ort der ungetrübten Freuden, Schauer gibt es da und Ängste ... Wenn die Seelen sich dem Monde nahen, so erschreckt sie das Gesicht im Monde. Doch das ist in Wahrheit ein gewaltiges Tal — die Richtstätte, wo die Dämonen ihre Strafen und Belohnungen empfangen. Viel Angst haben sie auch auszustehen, sooft der Mond den Erdschatten durchläuft; da hören sie nicht mehr die Sphärenharmonie,

[1] Der Ausdruck mit der Entschuldigung 'sit venia verbo' stammt von v. Arnim, Verhandel. der koningl. Akad. van Wetensch., Amsterdam, Aft. Letterkunde, 1921, S. 25 (Plutarch über Dämonen und Mantik). Arnim beweist hier gegen Heinze, daß Xenokrates als Quelle des Plutarch nicht in Betracht kommt.

die Seelen der Büßenden versuchen aus der unteren Region emporzusteigen . . . Es gibt aber dort auch zwei lange, schmale Gänge oder Täler, wohindurch die Seelen auf die jenseitige, dem Himmel zugekehrte Mondhälfte hinauf und wiederum von dort hinabgelangen. Die dem Himmel zugekehrte Seite heißt die Elysische Flur. — Ein Schicksalsspruch bestimmt jedoch, daß die Dämonen zu bestimmter Zeit vom Monde wieder in die untere Region hinab verschlagen werden, teils um der Orakel willen und um Menschenschicksale zu lenken,[1] doch vor allem um der Buße willen, um in einen neuen Erdenleib zu fahren. Aber was wird zum Lohn den guten? Nach der Mondtopographie kann man nicht zweifeln: jene beiden Gänge, die vom Richtplatz zum 'Elysium' führen, leiten zu der Stätte höchster Schau; der Lohn ist, ins 'Elysium' zu gelangen.

Also gibt es unter den Dämonen gute neben bösen, und nicht nur die reinen kommen auf den Mond. Die Stätte des Gerichts liegt auf dem Monde; in dem ersten Mythus war die untere Region der Luft der Ort der Sühne. Was nach dieser Dämonologie belohnt oder gesühnt wird, sind die Taten der Dämonen während ihres Treibens als Dämonen; nach dem ersten Mythus waren es die anhaftenden Makel aus den Erdentagen. Stimmt das nicht doch noch überein? Aber wenn nur reine Seelen auf den Mond gelangen, wozu dieses Ziel und diese Reinheit, wenn sie auf dem Mond doch wieder sich in Schuld verstricken?

3. Als dritter der Bestandteile ergibt sich eine psychologische und kosmologische und astrophysische Theorie. Sie geht weder den ersten noch den zweiten Mythus etwas an, denn sie ist überhaupt unmythisch. Sie besagt in Kürze: aller Nus stammt von der Sonne; in

[1] Arnim führt S. 59 f. Gründe dafür an, daß Plutarch selber diesen Zug hereingebracht hat.

den Weltraum ausgestrahlt, wird er zum Samen bei der Urzeugung der Seelen in der Mondregion; die Seelen vereinigen sich mit dem Leib in der Region der Erde; darauf läuft derselbe Wechsel wieder aufwärts bis zur Sonne. Wie es eine doppelte Geburt gibt, gibt es einen zweiten Tod in der Region des Mondes; er tritt ein, indem der Nus sich von der Seele wieder scheidet.

Von der sogenannten Monddämonologie ist diese Theorie zu trennen, denn:

1. Der zweite Tod der Seelen, ihre zweite 'Trennung', ist mit dem Gerichte auf dem Monde unvereinbar; das Gericht müßte die Trennung zu verfügen haben, doch davon kein Wort.

2. Es wäre absurd, zu folgern, daß die Seelen zur Belohnung ins Elysium gelangten, um dort ihren zweiten Tod, die Trennung ihres Nus von ihrer Seele zu erleiden.

3. Die Palingenesie der Monddämonologie ist eine Strafe für besondere Vergehen; der Seelenkreislauf in der Theorie des Physikers ist ein natürliches Gesetz.

4. Die Sonne und der Ursprung aller Seelen aus der Sonne ist, als Teil der Monddämonologie betrachtet, unnütz; für den Mondmythus ergibt sich daraus nichts, was nicht die äußere Hinzufügung verriete.

Aber auch der erste Mythus widerstreitet einer solchen Theorie, denn wenn der Nus am Ende eines Mondlebens sich von der Seele löst, so kann die Seele dort ihr *παθητικόν* noch nicht verloren haben. Von der Seele aber scheidet sich der Nus nicht anders bei den 'philosophischen' wie bei den 'ehrgeizigen' und 'begehrlichen' Naturen; folglich kommen nicht nur die geläuterten in die Region des Mondes. Jene Lehre von der Reinigung und diese Theorie der Stufen sind verschiedenen Geistes. Und die Hauptsache, die Auflösung des Einzel-Nus im Nus der Sonne, als im Nus des Alls, schlägt geradezu dem Sinn der beiden mythischen Eschatologien ins Ge-

sicht. Plutarch weiß nichts von irgendeinem Aufenthalt, von irgendeiner Art des Lebens der zu reinem Nus gewordenen Individuen um die Sonne, und er kann davon nichts wissen, weil ein solches Leben individueller Einzelgeister ohne Seelen überhaupt undenkbar wäre. Daraus folgt, daß erst Plutarch dies Theoretische mit diesem Mythischen vereinigt hat. Das alles war so wenig miteinander überliefert, daß erst ein Plutarch hat kommen müssen, um diese Verbindung herzustellen. Auf Plutarch beruht, bei aller Mannigfaltigkeit der Elemente, die Geschlossenheit der Form. Gewiß hat manchen Dienst dabei die Platon-Imitation geleistet. Aber auch die Platon-Imitation — wozu die Moiren und noch manches andere gehört — ist ganz und gar der Platonstil Plutarchs. Zudem versteht sich, daß Plutarch nicht ohne Übergang das eine auf das andere jedesmal kann folgen lassen. So z. B., wenn er nach der Schilderung des Erdenwirkens der Dämonen nach der Wiederverkörperung fortfährt (944 E):[1] Einigen widerfahre auch ein Wandel in ein besseres Dasein, wenn ihr Nus sich von der Seele scheide. (Aber doch erst auf dem Monde!) Das geschehe bei den einen früher, bei den anderen später. (Also doch bei allen!) Ursache der Scheidung aber sei die Liebe zu dem Schönen, Seligen und Göttlichen, wonach alle Natur begehre, dessen Gleichnis sei —

[1] 944 E hören wir: Zur Strafe inkorporierte Dämonen waren die Daktylen, Korybanten, Trophoniaden usw., deren Heiligtümer, Kult und Namen fortbestehen. Zwar sind die Kräfte etlicher erloschen, da der 'zweite Tod' sie in ein besseres Jenseits überführte. Also erklärt Plutarch das Erlöschen der Orakel mit dem Tod gewisser Dämonen. Aber das lehrt Plutarch nicht hier allein, das lehrt er viel ausführlicher in de def. orac. c. 16 f. Und dort steht diese offenbar Plutarchische Erklärung ohne jede Spur von einer Lehre von der Trennung zwischen Nus und Seele, von dem zweiten Tod und von der Rückkehr des gelösten Geistes in die Sonne. In der Tat ist dies und jenes etwas ganz und gar Verschiedenes. Es zeigt sich, wo immer Mondmythus und Theorie zusammentreffen, daß Plutarch selber dabei am Werk ist.

die Sonne. Da liegt zwar dieselbe Theorie vor, doch verwandelt in ein Gleichnis. Um noch höhere Belohnungen zu schaffen, um den höchsten Weihen der Dämonen einen noch erhabeneren, noch platonischeren Inhalt zu verleihen, hat Plutarch die Schau des Guten und das Gleichnis von der Sonne aus dem Staate Platons (505 E ff.) mit der Theorie des Physikers, wonach der Nus der Seele in die Sonne als den Nus des Kosmos einging, gleichgesetzt, wohl aus dem richtigen Gefühl, daß dieser 'zweite Tod' als mythische Belohnung oder Weihe nicht am Platze wäre. Wo auch im Ausdruck das Platonische so deutlich zu erkennen ist, darf man am ehesten gewiß sein, daß man es mit einer freien Ausführung, nicht mit der Abschrift einer Vorlage zu tun hat. Für die Nachahmung des Staates gilt dies ebenso wie für den Übergang des ersten Mythus in den zweiten.[1]

Der theoretische Bestandteil lautet:

Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται· μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες, οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσῳ ψυχὴ σώματος ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον. ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς ⟨καὶ σώματος μῖξις πάθος, ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς⟩[2] *σύνοδος λόγον· ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου, τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας. τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων τὸ μὲν σῶμ' ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ*

[1] v. Arnim a. O. S. 57 nimmt umgekehrt die Platon-Imitation als das Ursprüngliche: „Die Sonne als Symbol der Gottheit hat der Erfinder des Mythos direkt aus Platon übernommen; den Mond als Symbol der Weltseele hat er nachahmend hinzugefügt und so zwei Stufen des Aufstiegs und zwei Tode unterschieden." Aber wo ist vom Monde als einem Symbol der Weltseele die Rede? Und entgegen dem Anfang wie dem Ende Sonne und Mond nur als Symbole aufzufassen, sieht sich Arnim auch nur dadurch gezwungen, daß er in dem Verfasser einen Platoniker vermutet.

[2] Beispielsweise ergänzt mit Wyttenbach und Bernardakis.

νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν ὥσπερ αὖ τῇ σελήνῃ τὸ φέγγος. ὃν δ' ἀποθνήσκομεν θάνατον ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ δ' ἓν ἐκ δυεῖν.

Plutarch drückt sich in Rätseln aus; denn ohne Rätsel keine Überraschung, ohne Überraschung keine Offenbarung; ohne Rätselform kein mythischer Stil. Ziehen wir das platonisch stilisierte Besserwissen seines mythischen Gewährsmannes ab, so bleibt ein psychologisches System. Was dies System beherrscht, ist die Idee des Hegemonikon. Der Nus erscheint hier ebensowenig als ein Teil der Seele wie die Seele als ein Teil des Leibes. Vielmehr ist der Nus enthalten in der Seele wie die Seele im Leibe. Also gibt es nicht verschiedene Seelenteile, *λογικὸν καὶ ἄλογον*, der Nus ist Hegemonikon der Seele, wie die Seele Hegemonikon des Leibes.[1]

Auf den Tod bezogen folgt aus dieser Anschauung: der Tod ist keine Trennung zwischen Logikon und Alogon, sondern ein Ausscheiden der Seele aus dem Ganzen, das sich durch ihre Vereinigung und Mischung mit dem Leib gebildet hatte. Ebenso bedeutet auch der zweite Tod nicht eine Trennung verschiedener Seelenteile, sondern ein Ausscheiden des Nus aus jenem zweiten oder vielmehr ersten Ganzen, das durch die Vereinigung der

[1] Wie das Verhältnis zwischen Geist und Seele hier zu denken ist, erläutert auch das freilich seltsam sich ausnehmende Kapitel bei Lukrez III 396 f. Auch dort die Lehre: der Geist ist das Hegemonikon der Seele wie die Seele das Hegemonikon des Leibes, denn die Seele kann nicht einen Augenblick ohne den Nus bestehen; zwischen Geist und Seele hat dasselbe Verhältnis statt wie im Auge zwischen Pupille und deren Umkreis; das Auge kann beschädigt werden, ist aber die Pupille verletzt, so ist es mit der Sehkraft aus. Daraus wird auf die notwendige Verbindung zwischen Geist und Seele geschlossen: hoc anima atque animus vincti sunt foedere semper, wie zuvor, 323 ff., auf die Unzertrennlichkeit von Seele und Leib, dazwischen, 359 ff., auf die Unzertrennlichkeit von Leib und Sinneswahrnehmung. War auch 396 ff. ursprünglich eine Polemik? Wer aber könnte das gelehrt haben, der Geist scheide sich von der Seele wie die Seele vom Leibe? Ueber die Schwierigkeiten, die das Kapitel der Erklärung bietet, vgl. Heinzes Kommentar S. 110 f.

Seelenkräfte mit dem Nus entstanden war — als Seele oder Dämon. Der Nus ist der Samen, den durch ihre Lebenskraft (*τῷ ζωτικῷ*) die Sonne in die Welt streut, den der Mond, oder die Luft in der Region des Mondes, in sich aufnimmt, um die Seelen zu gebären: *εἶτα τὸν νοῦν αὖθις ἐπισπείραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη (ἡ σελήνη) νέας ποιεῖ ψυχάς.*[1]

Danach handelt es sich bei dieser Lehre von dem zweiten Tod und von der zweiten Geburt nicht um fortschreitende Teilungen oder Zusammensetzungen, sondern gleichsam um Wachstumsringe, von denen einer sich um den anderen legt, von denen der eine wieder nach dem anderen abstirbt. Und wie wird dies Absterben der Seele, als des zweiten, gleichsam inneren Ringes, uns geschildert! Physiologisch, nach Analogie des ersten Absterbens, des Leibes, jedoch als ein Prozeß auf einer höheren Stufe. Um ein Schema zu gebrauchen und die Elemententheorie, d. h. die physikalische Voraussetzung dieses Systems der Stufen, zu ergänzen (in Klammern):

Element	Stufe	Ort
1 (Feuer =)	Nus = Gott	: Sonne
2 (Feuer + Luft =)	Nus + Seele = Dämon	: Mond
3 (Feuer + Luft + Wasser + Erde =)	Nus + Seele + Leib = Mensch	: Erde

Kann das ein Platoniker, kann das Xenokrates gelehrt haben?[2]

[1] Auch im Kommentar des Hermeias zum Phaidros ist die Region unter dem Monde die Stätte der Geburt der Seelen; vgl. S. 311 Anm. Auf die dort angeführten Worte folgt: *καὶ γὰρ ἐκεῖ αἱ ἀρχαὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἐν γενέσει ζωῆς ἐν αὐτῷ περιέχονται.*

[2] Heinze, Xenokrates S. 139 folgert: Xenokrates bekunde eine Vorliebe für Dreiteilungen; wie das gleichschenklige Dreieck zwischen dem gleichseitigen und schiefwinkligen stehe, so der Dämon zwischen Gott und Mensch (Fr. 23); die Sonne und die Sterne seien aus dem ersten Dichten und dem Feuer, der Mond aus dem zweiten Dichten und der Luft, die Erde aus Wasser, Feuer und dem dritten Dichten (Fr. 56; nebenbei: Fr. 55 ist zu streichen, statt *Ξενοκράτης* zu lesen *ὁ Κράτης*). Aber Dreiteilungen gibt es auch bei Poseidonios: Zeus,

Wenn es in dieser Psychologie keine verschiedenen Seelenteile gibt — sowenig wie in der des Poseidonios[1] —, so gibt es dafür um so mehr Durchdringungen, Verstofflichungen — Stufen, zweifellos, die das Enthaltensein des reinen Feurigen im Körperlich-Gemischten, die Vereinigung von himmlischen und irdischen Substanzen, die Verbindung zwischen Geist und Element erklären und vermitteln sollten. Dieselbe Vereinigung, die hier genetisch und eschatologisch, über Stufen und Verkörperungen, Existenzen und Hervorgänge vollzogen wird, stellt sich im Menschen selber dar durch den Komplex aus höheren und niederen, dichteren und reineren Stoffen, irdischen, siderischen und mittleren Kräften, die den Mikrokosmos ausmachen. Der Ursprung dieser Eschatologie ist dort zu suchen, wo der Gedanke des Mikrokosmos zugleich eine solche Durchbildung und Systematisierung, zugleich eine solche Steigerung ins Gefühl erlangt hatte, daß die Frage nach den Schicksalen der Seele mit der Frage nach der Herkunft ihrer Kräfte, das Problem der seelischen Bestandteile mit dem Problem der Quellen des Organischen und das Problem des Individuums mit dem des Alls zusammenfiel.

Natur und Schicksal; Himmelskunde, Meteorologie und Erdkunde; *οὐράνια, ἐπίγεια* und das Reich der Luft; drei Arten des mantischen Traums, entsprechend: Seele, Dämon, Gott; drei Seelenkräfte usw. Kurz, damit beweist man nichts.

Und wo befände sich die Sonne bei Xenokrates in solch zentraler Stellung? Wo könnte Xenokrates von einem *ζωτικόν* der Sonne reden? In der Tat muß auch Heinze diese Theorie, da er sie auf Xenokrates zurückführt, in eine nichtssagende Symbolik umdeuten, S. 141: „Auch er ließ den niederen Seelenteil vom oberen wesentlich verschieden sein und drückte dies in mythischer Form dadurch aus, daß er den *νοῦς* von der Sonne, die *ψυχή* vom Monde herleitete." — „Jener (der Nus) hebt sich zur Sonne, d. h. in die Region des reinen göttlichen Lichts empor." Aber wo steht das bei Plutarch? Woher soll plötzlich da die Sonne einer anderen Sphäre angehören als der Mond, die Erde und die Luft?

[1] Man vergleiche seine Lehre von den Seelenkräften, P. S. 310, 334, 352 ff., 371, 375. Was die Stufen: Mensch, Dämon und Gott oder: Menschenseele, Luftseele und Gestirn betrifft, vgl. P. S. 459.

Mit der Lehre von den Stufen hängt die Lehre von der Lichtnatur zusammen. Die Beschreibung der Verwandlung (*μεταβολή*), die mit der Natur der Seelen vor sich geht, sobald sie in die Mondregion gelangen, fußt auf stoischen Begriffen: *στόμωσις*, *πῆξις* und *τόνος*.[1] Man erinnert sich der Lehre von der leiblichen Geburt, Plutarch de primo frigido c. 2: *ἔνια δὲ καὶ μᾶλλον ἡ ψυχρότης, ἂν λάβῃ θερμότερα, πήγνυσι καὶ συνάγει, καθάπερ τὸν βαπτόμενον σίδηρον. οἱ δὲ Στωικοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίγνεσθαι ψυχήν.*[2] Was dort die Abkühlung bewirkt, bewirkt hier die Wärme. In der Grenzregion zwischen dem Äther und der Luft, bei der Berührung mit dem Himmelselement — denn beides geht nicht unvermittelt ineinander über[3] — machen die Seelen eine Wandlung durch, vergleichbar ihrer leiblichen Geburt. Die Lockerheit, die ihnen in der Luft zu eigen war, verschwindet, sie werden stetig, fest, feurig und strahlend. Es ist diese Wandlung, diese physische Annäherung an die Gestirnsnatur, die sie befähigt, an der 'Nahrung' der Gestirne teilzunehmen. In der Mondregion beginnt für sie ein neues Leben: sie empfangen ihre Lichtnatur zurück. „Denn ehedem waren sie verschlammt und eingehüllt in Finsternis" (Aretaios, s. P. S. 461). Die Lichtnatur wird als der Seele Urnatur betrachtet, Strahl wird sie, weil sie strahlartig ist. Doch welcher Philosoph hat das gelehrt? Wie sich aus

[1] Der Feuerleib und die Lichtnatur gehören den Geistern zwar auch nach dem Volksglauben, aber hier handelt es sich um eine philosophische Theorie. Ueber *πῆξις* durch Wärme vgl. P. S. 132.

[2] Ebenso Plut. de comm. not. c. 46 p. 1084 D.

[3] De facie S. 928 D: *ἀλλ' ὅμως ὁρᾶν πάρεστιν οὐκ ἀποκεκριμένην τοῦ αἰθέρος τὴν σελήνην, ἀλλ' ἔτι πολλῷ μὲν τῷ περὶ αὐτὴν ἐμφερομένην.* Ueber Poseidonios als die Quelle dieses Kapitels s. S. 176 Anm. Dieselbe Grenzregion charakterisiert Lucan IX 5 ff.: Qua niger astriferis conectitur axibus aer ... semidei manes habitant, quos ignea virtus innocuos vita patientes aetheris imi fecit. Ebenso Cicero Tusc. I 19, 43: iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus.

Sextus und Galen ergab, kein anderer als Poseidonios (s. S. 189 ff.)![1]

Plutarch hat diese Theorie mit einem kühnen *πρῶτον — δεύτερον* an seinen ersten Mythus angeschlossen. Das hat nun den Übelstand zur Folge, daß nach ihm die Seelen erst in der Region des Mondes anfangen, kraft ihrer Feurigkeit sich aufwärts zu bewegen. (Übrigens ist auch der Text nicht sauber.) Und da außerdem Plutarch den stoischen Materialismus nicht kann gelten lassen, leistet er es sich zu behaupten: diese Seelen gleichen ihrem Aussehen nach dem Lichte, ihrer Seele nach dem Feuer. Weshalb nicht auch ihrem Aussehen nach dem Feuer? Weil Plutarch daran gelegen sein muß, Licht und Feuer zu Symbolen umzudeuten, wie er kurz darauf die Sonne zur Idee des Guten umdeutet. Doch eine Seele, die dem Feuer gleicht, aber kein Feuer ist, von der man also auch nicht weiß, aus welchem Stoff sie ist, die gleichwohl von der *ἀναθυμίασις* sich nährt wie die Gestirne, gleichwohl fest und klar wird wie ein Strahl — ist das nicht eben jene Seele, die sich als die Seele dieser Mythendichtung selber zu erkennen gibt, die Seele eines phantasievollen *ἀδύνατον*, einer vom Mythos nach dem literarischen Begriff verlangten contradictio in adjecto?

Zu derselben Theorie, mit der er anfing, kehrt Plutarch zum Schluß zurück. Man kann und muß jedoch auch hier die Form mit ihren priesterlichen Symmetrien abziehen: „Die Erde gibt, was sie empfängt, die Seele; die Sonne empfängt nichts, sondern nimmt zurück, was

[1] Es läge nahe zu ergänzen: waren sie bisher 'Heroen', d. h. Luftwesen (Et. Magn. u. Et. Gud. s. v. *ἥρωες*), so werden sie jetzt zu Dämonen, d. h. Feuerwesen (s. unten S. 358). Die 'Heroen', lehrt Plutarch de def. orac. c. 10, werden zu Dämonen oder umgekehrt, je wie die Seele aufwärts oder abwärts steigt im Kreislauf der Beseelung, nach demselben kosmischen Gesetz, nach dem im Kreislauf der Materie Erde zu Wasser, Wasser zu Luft und Luft zu Feuer wird.

sie gegeben hat, den Nus; der Mond empfängt und nimmt, vereinigt und trennt, der Mond — beschließt der Theologe — ist Eileithyia und Artemis zugleich.“

Daß der Mond das Element der seelischen Geburten wie des Todes sei, erfuhren wir bereits zuvor. Zur selben Theorie gehört 945 A f.: „Dessen Element ist, wie gesagt, der Mond. Denn wie die Leiber der Verstorbenen sich in Erde auflösen, so die Seelen in die Mondsubstanz, und zwar in kürzerer Frist die philosophischen und kontemplativen; da ihr Nus sie fahren läßt und sie mit den Affekten nichts mehr anzufangen haben, schwinden sie dahin. Die leidenschaftlicheren, ehrgeizigeren, die Seelen der Tat- und Genußmenschen bleiben (noch eine Weile, nach dem Ausscheiden des Nus) in den Erinnerungen ihres Lebens wie in einem dunklen Traum befangen, bis ... auch sie der Mond in sich aufnimmt.“

Wie also der Leib, von dem die Seele geschieden ist, noch eine Weile dauert, bis er in Erde zerfällt, so dauert auch die Seele, wenn der Nus aus ihr gewichen ist, noch eine Weile, und dies um so länger, als die Seele, mit dem Leib verglichen, eine höhere Form des Lebens darstellt. Unser Selbst jedoch und unser Kern ist nicht das *παθητικόν*, die Seele im engeren Sinn (*θυμός*, *φόβος*, *ἐπιθυμία*), auch nicht der Leib (Säfte und Fleisch), sondern der Nus (unser Denken und uns Besinnen). Der Nus formt die Seele, gibt ihr das ‘Eidos’, wie die Seele dem Leib.[1] [Hält doch auch die Seele den Leib zusammen und nicht umgekehrt, nach Poseidonios.] Wie die Form in der Materie unseres Leibes eine Weile fortbesteht, wenn auch das formende Prinzip gewichen ist, so kann auch eine Seele ohne Leib und ohne Nus, als *εἴδωλον*, wie das homerische Schattenbild, wohl eine geraume Weile dauern. Aber am Ende steht die Rückkehr

[1] Berührung mit Platons Gesetzen XII S. 959 A f. besteht nur äußerlich und scheinbar.

in das Element: der Erde zur Erde, der Mondsubstanz — der psychischen Kräfte — in die Mondsubstanz, des Nus zur Sonne.[1] In der Art, wie diese Auflösung zugleich als physischer wie psychischer Prozeß vergegenwärtigt wird, verrät sich ein Erklärertrieb, der, wenn Plutarch ihn nicht gebunden hätte, schwerlieh in den Geist des Mythus eingegangen wäre. Es ist diese zweite Trennung, dieser zweite Tod, von dem als einem allgemeinen und natürlichen Prozeß, nicht als von einem Schicksal mythischer Dämonen, klar genug auch bei Plutarch die Rede ist, 944 F.:

Λείπεται δ' ἡ τῆς ψυχῆς φύσις ἐπὶ τὴν σελήνην, οἷον ἴχνη τινὰ βίου καὶ ὀνείρατα διαφυλάττουσα. καὶ περὶ ταύτης ὀρθῶς ἡγοῦ λελέχθαι τὸ

'ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται' (λ 221).

οὐδὲ γὰρ εὐθὺς οὐδὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσα τοῦτο πέπονθεν, ἀλλ' ὕστερον, ὅταν ἔρημος καὶ μόνη τοῦ νοῦ ἀπαλλαττομένη γένηται . . . (945) *τούτων δ' ἡ σελήνη, καθάπερ εἴρηται, στοιχεῖόν ἐστιν· ἀναλύονται γὰρ εἰς ταύτην, ὥσπερ εἰς τὴν γῆν τὰ σώματα τῶν νεκρῶν, ταχὺ μὲν αἱ σώφρονες, μετὰ σχολῆς ἀπράγμονα καὶ φιλόσοφον στέρξασαι βίον· ἀφεθεῖσαι γὰρ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ πρὸς οὐδὲν ἔτι χρώμεναι τοῖς πάθεσιν ἀπομαραίνονται· τῶν δὲ φιλοτίμων καὶ πρακτικῶν ἐρωτικῶν τε περὶ σώματα καὶ θυμοειδῶν αἱ μὲν οἷον ἐν ὕπνῳ ταῖς τοῦ βίου μνημοσύναις ὀνείρασι χρώμεναι διαφέρονται . . . χρόνῳ δὲ κἀκείνας κατεδέξατο εἰς αὑτὴν ἡ σελήνη καὶ κατεκόσμησεν· εἶτα τὸν νοῦν αὖθις ἐπισπείραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιεῖ ψυχάς.*

[1] Cicero de div. I 131:

Quídquid est hoc, ómnia animat, fórmat, alit, augét, creat,
Sépelit recipitque ín sese omnia ómniumque idémst pater,
Indidemque eadem aéque oriuntur de íntegro atque eodem óccidunt.

Quid est igitur, cur, cum domus sit omnium una, eademque communis, cumque animi hominum semper fuerint futurique sint, cur ii, quid ex quoque eveniat, et quid quamque rem significet, perspicere non possint? Nur ist diese Ewigkeit der Seele dann, nach einem solchen Zitat, keine individuelle Unsterblichkeit.

Doch um aus dieser Theorie zugleich den Ursprung seiner ihm ans Herz gewachsenen mythischen Dämonen zu erklären, macht Plutarch das Hindämmern der von dem Nus geschiedenen Seelen zum Endymion und läßt gar die traumhaft vegetierenden, vom Nus verlassenen sich zu einem neuen Erdendasein in Gestalt des bösen Tityos, Typhon, Typhos usw. reinkarnieren.[1] War zuvor von Tatnaturen und Erotikern die Rede, so waren das Charaktere, aber keine mythischen Gestalten. Gruppen solcher mythischen Gestalten kennt dafür der Mondmythus 944d: *ὠθοῦνται γὰρ αὖθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοις.* Von solchen zur Strafe Reinkarnierten wurden die besseren Idäische Daktylen, Korybanten usw. Was aus den schlechteren wurde, wurde nicht gesagt; man liest es dafür an dieser zweiten Stelle.[2]

[1] Auch hier widerspricht Plutarch sich selbst. Die hier Reinkarnierten sind nicht mehr im Besitze eines Nus; ihr Nus ist vielmehr eingegangen in ein besseres Jenseits. Also ist ihr Nus nicht böse. Nun aber ist das eigentliche Wesen nicht das *παθητικόν*, sondern allein der Nus (944 F); folglich sind diese bösen Dämonen gar nicht sie selbst, sie selbst sind, wie gesagt, hinübergegangen in den Zustand höchster Vollendung! Aber auch auf ihr *παθητικόν* beschränkt, können sie nicht böse sein, denn wo es keine Zweiheit, keinen Nus mitsamt der Seele gibt, gleichviel in welcher Ueberordnung oder Unterordnung, da gibt es auch weder Schlechtigkeit noch Tugend, 943a: *ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς ⟨καὶ σώματος μῖξις τὸ παθητικόν, ἡ δε νοῦ καὶ ψυχῆς⟩ σύνοδος λόγον, ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας.* Was bleibt also von diesen Dämonen übrig? Sie sind halbe Wesen, und nicht einmal das. Was etwa zu erwarten wäre, liest man de def. orac. c. 10: *ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἐνδυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν.* Aber wo überhaupt kein Nus mehr da ist, kann auch von einem *μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν* nicht mehr die Rede sein. Auch daraus folgt: Mythus und Theorie sind voneinander zu trennen.

[2] Wenn S. 945 B steht: *ἐξ ἐκείνων ἄρα τῶν ψυχῶν ἦσαν ἐρημίᾳ λόγου καὶ τύφῳ πλανηθέντι τῷ παθητικῷ χρησαμένων*, so heißt das, Tityos, Typhos, Typhon waren solche inkorporierte Seelen, nicht: sie wurden durch die vorausgegangene Einkörperung in Menschen- oder Tierleiber zu solchen Ungeheuern (v. Arnim). Aber dem widerspricht das Folgende: *χρόνῳ δὲ κἀκείνας κατεδέξατο εἰς ἑαυτὴν ἡ σε-*

Theorie und Mythos sind zu scheiden. Wie in dieser Theorie mit einem wissenschaftlichen Begriff von einem Leben nach dem Tode Ernst gemacht wird, wie die Möglichkeiten eines solchen Lebens physiologisch, psychologisch, kosmologisch untersucht und seine eigentümlichen Prozesse nach Analogie des Erdenlebens und aus dessen psycho-physischem Zusammenhang erschlossen werden, all das steht, an sich und von Plutarch gelöst, in einem schroffen Widerspruch zu jedem vorstellbaren Mythus. Doch an wen gemahnt das?

Um aufzuräumen, haben wir uns kurz noch erst mit einer Nebenfrage zu befassen: wie verhält sich diese Theorie zu dem Timarchmythus der Schrift de deo Socratis? In dem Timarchmythus befremdet eine Vierzahl von Prinzipien (c. 22 S. 591 B ff.). Hängt sie mit dem psychologischen Problem, das in de facie durchblickt, überhaupt zusammen? Dort sind die Stufen: *νοῦς*, *ψυχή*, *σῶμα*, und dementsprechend: Sonne, Mond, Erde. Hier sind die Prinzipien: 1. *ζωή*, 2. *κίνησις*, 3. *γένεσις*, 4. *φθορά*. Das sind zwei Paare: 1 u. 2 und 3 u. 4. Was 1 u. 2 verbindet, heißt *μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον*; was 3 u. 4 verbindet, *φύσις κατὰ σελήνην*. Zwischen beiden steht die Sonne, oder vielmehr *νοῦς καθ' ἥλιον*; sie verbindet 2 u. 3. Danach ergeben sich zwei Reihen: 1. *μονάς*, *νοῦς*, *φύσις*; 2. *ἀόρατον*, *ἥλιος*, *σελήνη*. Über jede der drei 'Fesseln' wacht eine der Moiren usw.

Ein eigenes philosophisches System wird man dahinter nicht entdecken. Die Erklärung kann nur aus dem Vorbild kommen, und das heißt, aus Platon. Das erste Paar, *ζωή* und *κίνησις*, stammt aus dem Sophistes 248 d f.: *ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως*

λήνη. Denn jetzt müßten sie erst wieder gestorben sein. Der Widerspruch erklärt sich wieder daraus, daß Plutarch Mythus und Theorie vereinigt hat.

πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι; Die Erkenntnis dieses Vorbilds läßt zugleich die Abweichung dieser Prinzipienlehre von der Theorie des Mondmythus verstehen. Wenn man bei Platon weiter liest: *Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι;* wenn man die platonischen Begriffe *κίνησις, ζωή, νοῦς* und *ψυχή* in ihrer unauflöslichen Vereinigung betrachtet, so ergibt sich für Plutarch, daß er dem Offenbarungsstil zuliebe mit gesuchter Dunkelheit *ζωή* und *κίνησις* gewählt hat, wo er auch von Nus und Seele hätte reden können. Wird doch mit der Sonne ohnedies der Nus auch hier wieder verbunden. Wenn die Vereinigung von 'Werden' und 'Vergehen' dem Monde zugeschrieben wird, so ist das eine Art platonisierender Umschreibung für dasselbe, was der Mondmythus durch die Bezeichnung Artemis und Eileithyia ausdrückte. Was die Monas betrifft, so ist bekannt, daß ihr Plutarch auch sonst gehuldigt hat (z. B. de defectu orac. 35 S. 428).

Im Ganzen also ist die Prinzipienlehre des Timarchmythus nur eine Weiterbildung der im Mondmythus bereits enthaltenen Elemente.[1] Vom Ursprünglichen entfernt sie sich noch weiter, das erklärende System, jene bezeichnende Vereinigung von Eschatologie, Psychologie, Astrophysik hat durch die Sucht nach dem Geheimnisvollen sich noch mehr in jenes Mythische, 'Plutarchische' verwandelt, dessen umgestaltende Kraft schon im Mondmythus wirksam war. Wohl ist noch die Lehre von der Sonne als dem All-Nus zu erkennen, aber der Gedanke des Herabstiegs ist verschwunden, anderes wuchert wild an seiner Stelle, und die seltsame Psychologie, die darauf folgt (951 D ff.), hat weder in dem Mondmythus noch in

[1] Daß der Timarchmythus das Spätere ist, erschließt aus anderen Gründen v. Arnim S. 25 f.

der Theorie, die sich mit ihm verbunden hat, etwas zu suchen.[1]

Der Timarchmythus schaltet aus. Die Frage nach dem Ursprung des eschatologischen Systems bleibt auf die Schrift über das Mondgesicht beschränkt. Und als Kriterien bleiben: der Systemcharakter, das Weltbild und die Terminologie.

Die Sonne 'sät' den Nus, und zwar *τῷ ζωτικῷ*, d. h. durch ihre vis vitalis; da sie selbst ein Zoon ist, so zeugt sie auch als Zoon (s. S. 73 u. 125). Ihren Samen empfängt als weibliches Gestirn der Mond und gebiert die Seelen: *εἶτα τὸν νοῦν αὖθις ἐπισπείραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιεῖ ψυχάς.* Als Quell aller 'Lebenskraft', *ζωτικὴ δύναμις*, erschien die Sonne in der Poseidonischen Beschreibung von Arabien (II 51; s. P. S. 128): *δοκεῖ γὰρ ἡ συνεγγίζουσα χώρα τῇ μεσημβρίᾳ τὴν ἀφ' ἡλίου δύναμιν ζωτικωτάτην οὖσαν πολλὴν ἐμπνεῖσθαι.* Welchen Philosophen gibt es außer Poseidonios, für den eine solche Lehre von der 'Lebenskraft' mit einer solchen Lehre von der 'Sonnenkraft' (*δύναμις τοῦ ἡλίου* bei Kleomedes, s. P. S. 205) auf eine solche Art vereinigt sich nachweisen ließe? Wenn dabei der Mond als weibliches Prinzip erscheint, so steht dieselbe Lehre von der Sonne als dem männlichen, dem Monde als dem weiblichen Gestirn, als eine Lehre der Physik,[2] bei Plinius angewandt auf jene selben Wirkungen der Sympathie, die Poseidonios in das wissenschaftliche Weltbild eingeführt hat (s. S. 127).[3]

[1] Was Heinze, Xenokrates 131, an Parallelen aus Cicero de div. anführt, stammt, wie wir erkannten, aus Kratipp. — Auf Widersprüche dieser Psychologie mit dem System der Monddämonologie in de facie weist hin v. Arnim S. 25.

[2] Einen ganz anderen Sinn hat die Geschlechtssymbolik im Aristophanischen Mythus des Platonischen Symposion 190 b: *τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης.* Ueberhaupt läßt sich dies hier an Platon nicht anknüpfen.

[3] Ebenso Philo de providentia II 77, nach Aufzählung von Bei-

Und weshalb ist der Urquell alles Geistigen die Sonne? Wenn der Nus der Seelen aus der Sonne stammt, so heißt das, daß die Sonne selbst der Nus des Kosmos ist. So heißt sie in der Tat im Somnium Scipionis (17): dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat.[1] Es gibt in dieser Charakteristik sonst kein Wort, zu dem sich nicht aus Poseidonios eine Parallele fände. Temperatio mundi wird erklärt durch P. S. 207 u. 250. Zu tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret vgl. S. 123 Anm. u. 130. Zu dux et princeps vgl. S. 356 u. 371. Doch im Somnium Scipionis bleibt es bei der Prädikation; die Konsequenzen für das Weltbild werden nicht gezogen. Und doch steckt in jedem dieser Prädikate eine Theorie. So auch in 'mens mundi'. Aber Poseidonios deshalb als die Quelle des Somnium Scipionis zu betrachten, wäre ebenso methodisch, wie als wollte man Plutarch nach seinen Wortentlehnungen in seine Quellen aufteilen.[2]

spielen der Sympathie, die wieder mit den Ciceronischen Auszügen aus Poseidonios übereinstimmen (Ebbe und Flut, animalium quorundam variationes usw.): Lunae phasibus speciatim fructus nocte quodam modo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores, nec non serenos (aut rore praeditos) optime lactat enutriendo et adaugento. [D. h. der Mond ist das weibliche, reifende, nährende Gestirn.] quando quidem nimius violentusque calor exsiccando arescere facit; qui vero sine exustione est, leniter ac paullatim calefaciendo solet perficere.

[1] Aehnlich Plinius n. h. II 12: Eorum (siderum errantium) medius sol fertur amplissima magnitudine ac potestate, nec temporum modo terrarumque sed siderum etiam ipsorum caelique rector. hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet. Man vergleiche auch die Zentralität der Sonne in den Poseidonischen Planetenlisten bei Philo, s. oben S.133.

[2] Hat man sich ausgerechnet, was von der Vision des Somnium übrig bliebe, wenn man ihm das Römische nähme? Gibt es eine griechische Gestalt, die so erscheinen könnte wie hier Scipio? Kann es dies Verhältnis zwischen Ahn und Enkel in der hellenistischen Literatur gegeben haben? Dieses 'Folge mir' als Lehre einer Traumvision? Und welcher Grieche soll mit solchem Gewicht vom Himmel

Es fällt schwer, von der Bezeichnung 'Nus der Welt' ein anderes Prädikat zu trennen: 'Herz der Welt'. Nach Poseidonios ist das Hegemonikon im Herzen. 'Herz der Welt' ist Prädikat der Sonne bei Plutarch. Im 15. Kapitel dieses selben, durch seinen Gehalt an Poseidonischen Gedanken schweren, fast beschwerten Buches wendet sich Plutarch gegen den mechanischen Naturbegriff der Epikureer: keine Schwere, keine Leichtigkeit, kein Druck, kein Verdrängen noch Verdrängtwerden (*ἐκθλίβειν, ἐκπιέζειν*), kein Gleichgewicht, das dem mechanischen der Wage gliche, reiche hin, die Anordnung des Weltgebäudes zu erklären; Metrodor von Chios ließ die Sonne auf dieselbe Art im Himmel schweben, wie auf einer Wasseroberfläche einen luftgefüllten Schlauch; aber das Weltgebäude ist ein Zoon, und die Sonne hat im Kosmos ihren Ort nicht anders als das Herz im Körper.[1] Wie das Herz dem ganzen Körper Blut und Pneuma zuführt, so sendet die Sonne in den ganzen Kosmos Licht und Wärme. (Über Licht und Wärme als den beiden Energien der Sonne s. P. S. 228.) Wie dem Herzen seine 'Nahrung' aus den Unterleibsorganen aufsteigt, so erhebt sich auch zur Sonne aus der unteren Weltregion die Ausdünstung aus Erde und Meer. Und wie es zwischen Unterleib und Herz das reinigende, läuternde, vermittelnde Organ der Leber gibt, so hat auch der Mond, zwischen Sonne und Erde, seine organische Funktion im Kosmos, die darin besteht, die aufsteigenden Ausdünstungen zu verfeinern und zu reinigen, wie umgekehrt die Wärme, die er von oben empfängt, gemildert auf

herab über den irdischen Ruhm geredet haben? Aber was bleibt dann übrig als eine Hand voller Motive und Topen? Soll das Cicero nicht haben schaffen können, zumal am Ende eines Werks wie das vom Staate? Will man hier von Quellen reden, so kann man das nur wie bei einer Dichtung.

[1] Damit sollte jedoch die auch stoische Lehre von dem Gleichgewicht (*ἰσοϱϱοπία*) der Himmelskörper nicht aufgehoben, sondern tiefer begründet werden; man vergleiche P. S. 152.

das Untere zu übertragen.[1] (Gemeint sind jene Wirkungen, von denen der 'Sonnenhymnus' P. S. 206 redet, und zumal die Wirkungen auf das Organische; vgl. P. S. 454 und hier S. 126 f., 131.) Mit seiner Funktion stimmt überein sein Ort und seine Mischnatur; er schwebt im Grenzraum zwischen Luft und Äther (s. S. 176 A.). Daß Plutarch dieses Gedankens sich bedient, um seine These von der festen und erdartigen Beschaffenheit des Mondstoffes zu verteidigen, sagt über Sinn und Ursprung des Gedankens selbst nichts aus. Auch daß Plutarch dazwischen den platonisch-peripatetischen Vernunftbegriff des *βέλτιον* oder *κατὰ λόγον* einflicht, kann den Ursprung nicht verdunkeln. Der Gedanke selbst ist 'stoisch'; als solchen kennt ihn die allegorische Quelle des Eustathius in der Interpretation der goldenen Kette (De Graecor. theologia S. 44): *χρυσῆ δέ, φασι (οἱ Στωικοί), σειρὰ ὁ ἥλιος, εἰς ὃν κάτωθεν ὥσπερ εἰς καρδίαν ἀποχεῖται ἀναδεχομένη ἡ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίασις.*[2] Nun aber ist der Stoiker, mit dessen Theorie Plutarch durch diese ganze Schrift sich auseinandersetzt, kein anderer als Poseidonios.[3] Das Umbiegen gegnerischer Argumente ist zu gang und gäbe, als daß es der Analyse — freilich einer solchen, die nicht an den Texten kleben bleibt — unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten könnte. Freilich ist Plutarch nicht Poseidonios; doch das wird sich finden.

Die Lehre von der Sonne als dem Nus des Kosmos und die Lehre von der Sonne als dem Herzen des Kosmos sind einer und derselben Herkunft; der psychophysische Parallelismus, den sie beide vereint ergeben, enthüllt ein und dasselbe kosmologische und theologische System.

[1] Denn nach der medizinischen Anschauung steigen die Nahrungssäfte aus Magen und Eingeweiden zur Leber auf, werden dort in Blut verwandelt und von dort dem Herzen zugeführt.

[2] Bekanntlich identifiziert auch die Astrologie die Sonne mit dem Herzen, aber der Identifikation des Poseidonios liegt nicht das astrologische, sondern ein physikalisches Weltbild zugrunde.

[3] Vgl. auch S. 171 ff.

Auch hierfür können wir die Probe aufs Exempel machen. In seinem Kommentar zum Somnium Scipionis, dort wo er die oben angeführte Stelle auslegt, schreibt Macrobius (I 20, 6): 'mens mundi' ita appellatur ut physici eum 'cor caeli' vocaverunt, inde nimirum quod omnia quae statuta ratione per caelum fieri videmus ... omnia haec solis cursus et ratio dispensat. (Damit wird dasselbe Argument auf die Sonne angewandt, was auf die Gestirne angewandt bei Cicero de nat. deor. und in den Aratkommentatoren steht; vgl. S. 229 u. 233b.) iure ergo 'cor caeli' dicitur per quem fiunt omnia quae divina ratione fieri videmus. est et haec causa propter quam iure 'cor caeli' vocetur quod natura ignis semper in motu perpetuoque agitatu est (das ist dasselbe wie bei Cicero de nat. deor. II 24 [aus Poseidonius: s. P. S. 225]: iam vero venae et arteriae micare non desinunt, quasi quodam igneo motu, animadversumque saepe est, cum cor animantis alicuius evulsum ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem), solem autem ignis aetherii fontem dictum esse retulimus, hoc est ergo sol in aethere quod in animali cor, cuius ista natura est, ne umquam cesset a motu, aut brevis eius quocumque casu ab agitatione cessatio mox animal interimat.

Macrobius erklärt also das Prädikat mens mundi durch das Prädikat cor caeli: die Sonne ist der Mittelpunkt der Vitalität des Kosmos wie seiner Vernunft. Beides sind Wechselbegriffe. Dafür beruft Macrobius sich auf 'Physiker'.[1] Auf 'Physiker' beruft er sich auch, um alsbald die Worte 'tanta magnitudine' zu kommentieren. Und die 'Physiker' sind — (Eratosthenes und) Poseidonios;

[1] Wie Poseidonios hinter der Bezeichnung 'physici' zu suchen ist, so mag damit verglichen werden, wie auch Cicero in de div., dort, wo er ihn meint, von 'physici' zu sprechen pflegt (vgl. S. 227); auch bei dem Uebergang zu Poseidonios de nat. deor. II 23 wird der 'physikalische' Charakter seiner Theologie hervorgehoben: tamen id ipsum rationibus physicis id est naturalibus confirmari volo (s. P. S. 225; oben S. 71).

also Poseidonios und kein anderer: restat ut et de magnitudine eius, quam verissima praedicatione extulit (sc. Cicero), pauca et non praetereunda dicamus. physici hoc maxime consequi in omne circa magnitudinem solis inquisitione voluerunt quanto maior possit esse quam terra, et Eratosthenes in libris dimensionum sic ait 'mensura terrae septies et vicies multiplicata mensuram solis efficiet'. Posidonius multo multoque saepius. Auf Poseidonios oder seine Schule geht das kosmologische Material, dessen Macrobius sich in seinem Kommentar bedient, nicht nur in diesem Fall zurück. Aus Poseidonios stammt die Interpretation der Milchstraße I 15,7 (s. P. S. 250): sed Posidonius, cuius definitioni plurium consensus accessit, ait lacteum caloris esse siderei infusionem, quam ideo adversa zodiaco curvitas obliquavit, ut quoniam sol numquam zodiaci excedendo terminos expertem fervoris sui partem caeli reliquam deserebat, hic circus a via solis in obliquum recedens universitatem flexu calido temperaret. D. h. die Sonne ist der Wärmequell des ganzen Himmels, wie es an unserer Stelle heißt: solem ignis aetherii fontem dictum esse; dies ist denn der Grund, weshalb die Gegenden des Himmels, die vom Tierkreis abliegen, der Kälte ausgesetzt sind, sofern nicht die Ätheransammlung der Milchstraße hier einen Ausgleich schafft. Doch das ist wiederum dieselbe Himmelstheorie, die zur Interpretation der Worte 'temperatio mundi' dienen muß (I 20, 9): cur vero 'temperatio mundi' dictus est, ratio in aperto est. ita enim non solum terram sed ipsum quoque caelum, quod vere mundus vocatur, temperari sole certissimum est, ut extremitates eius, quae a via solis (d. i. dem Tierkreis) longissime recesserunt, omni careant beneficio caloris et una frigoris perpetuitate torpescant.[1] Folglich ist dies

[1] Woraus z. B. auch die (relativ) kalte Temperatur des Saturn und der Fixsterne erklärt wird; s. Anhang zu P. S. 366.

ganze Material zur Interpretation der Ciceronischen Prädikation der Sonne Poseidonisch; Poseidonisch folglich auch die Gleichung zwischen Herz der Welt und Nus der Welt.

„Es liegt nahe, diese Reihenfolge und Ordnung (der Planeten) denn auch als die wahre zu betrachten, so daß in der Welt, sofern sie Kosmos in des Wortes Sinn und Lebewesen ist, das Zentrum ihrer Lebensenergie (*ἐμψυχία*) sich hier befinde, d. h. in der Sonne, als dem Herzen des Alls und als dem Quell seiner Wärme,[1] in Anbetracht ihrer Bewegung, ihrer Größe und ihrer Trabanten. Denn ein anderes ist der wesentliche Mittelpunkt des Lebewesens, d. h. seine Mitte, sofern es ein Lebewesen ist, ein anderes die Mitte seines Umfangs. Mitte unserer Lebensenergie (*ἐμψυχία*), will sagen Mitte, sofern wir Menschen und Lebewesen sind, ist das Herz: ohn Unterlaß bewegt, Quell unserer Wärme und dadurch Zentrum aller unserer Seelenenergie ... Die Mitte unseres Umfangs ist die Nabelgegend. So ist es auch mit dem Kosmos, um Kleines mit Großem, Ungefähres mit Erhabenem, Sterbliches mit Göttlichem zu vergleichen: Zentrum seines Umfangs ist die kalte, unbewegte Erde; doch sofern er Kosmos und ein Lebewesen ist, ist Mitte seiner Lebensenergie (*ἐμψυχία*)[2] die Sonne, als das Herz des Alls, von wo aus, wie man (d. h. die Stoiker) lehrt, die Seele durch den ganzen Leib hindurch sich dehnt, von einem Ende ausgespannt bis an das andere.“ Die Übereinstimmung dieses Fragments — man findet es bei Theon[3] — mit der Kosmologie Plutarchs springt in

[1] Stimmt wörtlich überein mit Macrobius: ‘ignis aetherii fontem’.

[2] Vgl. das Kapitel über die Göttlichkeit der Gestirne.

[3] Theo Smyrnaeus III c. 33, S. 187 Hiller. In Poseidonios hat bereits den Urheber dieses Fragments vermutet Tannery, Histoire de l’astronomie ancienne, 1893, S. 259; vgl. Fr. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Mém. de l’acad. des inscriptions XII 2 (1909) S. 12.

die Augen: hier wie dort ist es der gleiche Vitalismus, der die Anordnung der Weltkörper nach ihrem Wesensgrund sich zu erklären sucht, und hier wie dort heißt eben dies 'Physik'. Mit der Erklärung des Macrobius deckt sich wiederum die Lehre von dem Ursprung der Bewegungsenergie. Der Kreis dieser Fragmente schließt sich durch Chalcidius (Kommentar zum Timaeus c. 100, S. 170 Wrobel): Illud vero, quod a meditullio porrecta anima esse dicitur, quidam dici sic putant, ut non tamquam a medietate totius corporis facta dimensione porrecta sit, sed ex ea parte membrorum vitalium, in quibus pontificium vivendi situm est. ideoque vitalia nuncupantur. Non ergo a medietate corporis, quae terra est, sed a regione vitalium, id est a sole animae vigorem infusum esse mundano corpori potius intellegendum pronuntiant. siquidem terra inmobilis, sol vero semper in motu. Itemque uteri medietas inmobilis, cordis semper in motu, quando etiam recenter extinctorum animalium corda superstites etiam tunc motus agant.[1] ideoque solem cordis obtinere rationem et vitalia mundi totius in hoc igne posita esse dicunt. Chalcidius stimmt nicht weniger genau mit Theon überein als mit Macrobius. Zuletzt wiederholt dasselbe sich noch einmal bei Katrarios, innerhalb der Lehre von der Urzeugung.[2]

[1] Also genau dasselbe wie bei Cicero de nat. deor. II 24 (aus Poseidonios; vgl. oben S. 89 und P. S. 225): animadversumque saepe est, cum cor animantis alicuius evolsum ita mobiliter pulpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem. Die ignea celeritas ist die des Aethers; daher: venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu.

[2] Nur daß hier der 'Neuplatonismus' umgestaltend eingegriffen hat, Hermippus ed. Kroll u. Viereck S. 36: *οὐ γὰρ, ὥς ἔφη τις* (Plat. Tim. p. 34b), *ὁ δημιουργὸς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν εἰς τὸ μέσον θεὶς μέχρι τῶν ἄκρων ἔτεινε· ταύτην γὰρ τὴν τάξιν οὐδ' ἐν τοῖς κατὰ μέρος ζῳδίοις ἐτήρησεν· οὐδ' ἂν ὅ, τι τὸ πρῶτον καὶ πολυτελέστατον ζῷον, ἀξιῶσαι τις κατὰ ταὐτὰ τούτοις συγκεῖσθαι . . . τοῦ μὲν μεσαιτάτου σχεδὸν πάντων ὄντος ἀψυχοτάτου, ἐν δὲ τῷ μέσῳ τοῦ μεταξὺ διαστή-*

Bezeichnend bei Plutarch wie bei Macrobius, Theon und Chalcidius ist das Fehlen aller astrologischen Spekulation. Herz ist die Sonne, nicht weil sie dem Herzen zugeordnet wird, sondern weil auch der Makrokosmos, als das einige Lebewesen, das er ist, ein Hegemonikon und einen Quell besitzen muß, aus dem all seine Ordnung und Vernunft, all seine Wärme, all sein Blut, all seine Lebenskräfte strömen. Wie weit Poseidonios den Vergleich zwischen den kosmischen und leiblichen Prozessen gerade auch des Stoffwechsels getrieben hat, lehren die P. S. 119, 146, 151, 160, 172 angeführten Stellen.[1] Nun aber muß jedem ein Gedanke kommen, der, sobald er erst einmal gekommen ist, nicht mehr vertrieben werden kann: die Lehre von der Sonne als dem Quell des Lebens in der Kosmologie und die Lehre von der Sonne als dem Quell des Lebens in der Eschatologie, und wiederum die Lehre von der Mittler-Natur des Mondes in der Kosmologie und die Lehre von der Mittler-Natur des Mondes in der Eschatologie — hängen zusammen. Wer diese Eschatologie gelehrt hat, muß auch diese Kosmologie gelehrt haben.

Wir brauchen diese Folgerung nicht unserer Intuition zu überlassen, Plutarch zieht sie selbst. Wir haben nur zu unterscheiden zwischen der Problemstellung des Dialogs und jenen kosmologischen Voraussetzungen, deren diese Problematik sich bedient, als wären sie ein Stoff, den zu verwenden in ihrem Ermessen stünde. Denn Plutarchs Probleme sind nun freilich anderer Art als die des Poseidonios.

Kap. 24 ff. ist der Frage gewidmet: ist der Mond als

ματος τῆς ζωῆς ἀπονεμηθείσης τοῖς ἐγκοσμίοις. Ob das mit der Urzeugung zusammenhängt, ist fraglich.

[1] Der Vergleich der Sterne mit den Augen ist dagegen unwesentlich und stammt aus der Poesie; z. B. Kritias fr. 1, 32 S. 771 Nauck *τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας.* Dergleichen hat, wie kaum bemerkt zu werden braucht, Plutarch immer parat.

eine zweite Erde zu betrachten, gibt es Mondbewohner? Kap. 25 ff. wird erwidert: 1. Gesetzt der Mond hätte keine Bewohner, so wäre er darum im Kosmos doch nicht unnütz (bis 938 F Mitte). 2. Aber der Annahme von Mondbewohnern steht nichts entgegen. Denn weder (1.) bestände Gefahr, daß sie vom Mond herunterfielen, noch (2.), daß die Drehungen des Mondes Wirbel in der Luft hervorriefen, noch (3.), daß die Mondtemperatur infolge der Sonnennähe allzu heiß und trocken wäre. Wenn es schon auf der Erde Pflanzen gibt, die ohne Regen, nur durch Tau und Luft gedeihen, wieviel möglicher sind solche Pflanzen auf dem Monde! Nun aber ist der Mond das Gestirn der Feuchtigkeit, folglich ...

Soweit der Beweisgang des Gesprächs. Aber dieser Beweisgang ist wie ein Gerüst, das wie mit Draperien mit Poseidonischen Gedanken überzogen ist. Bereits die Teleologie, die Lehre von der kosmischen Funktion der Erde wie des Mondes, zeigt die Eigentümlichkeit seines Systems (s. oben S. 331). Im Kern steckt der Vergleich des Mondes mit der Leber schon in der Behauptung einer *σύγκρασις* des Mondes, kraft deren er die Ausdünstung der Erde läutere und zugleich die Härte und das Übermaß des Sonnenfeuers lockere: *ᾗ συνεκπέττει τε τὰς ἀπὸ τῆς γῆς ἀναθυμιάσεις, ἅμα τε καὶ τοῦ ἡλίου τὸ ἔμπυρον ἄγαν καὶ σκληρὸν ἀνίησι* (938 F). Und nun folgt nichts anderes als die Poseidonische Lehre von der *ἀναθυμίασις*, verflochten mit Plutarchs polemischer Hervorhebung der Feuchtigkeit des Mondes. Indessen gibt sich diese Behauptung selbst, sofern sie der Polemik dient, mit aller Deutlichkeit als eine Modifikation der stoischen Doktrin.[1] Man kann die Polemik abziehen, und die stoische, d. h. die Poseidonische Doktrin bleibt übrig. Ja, man wird zu dieser Abstraktion gezwungen, denn

[1] Auf Poseidonios schloß bereits K. Praechter, Hierokles der Stoiker (1901) S. 114 f., doch ohne über Notizen hinauszukommen.

die Lehre von der ἀναθυμίασις als Nahrung der Mondwesen paßt zur Vorstellung von menschlichen Bewohnern auf dem Monde ebensowenig, wie die Lehre von der ἀναθυμίασις als Mondnahrung zur Vorstellung von einer festen, erdigen Beschaffenheit der Mondsubstanz. Man braucht dieses Kapitel nur zurückzuübersetzen, ja man braucht es nur in seinem eigenen Sinn zu lesen, um durch das Plutarchische Problem hindurch auf das System des Stoikers zu stoßen.

„Wirkungen des Trocknen kommen nicht vom Monde auf uns herab, dagegen viele Wirkungen des Feuchten und des Weiblichen, Wachstum der Pflanzen, Verwesung des Fleisches, Milderung des Weines, Weichheit des Holzes, Leichtigkeit der Geburten. Ja, auf die Gefahr hin, unseren kaum beruhigten Pharnakes (den Stoiker in der Gesellschaft) aufs neue zu reizen, sei es mir erlaubt, auch die Gezeiten des Ozeans — denn so lehren sie ja selbst (die Stoiker) — und die Strömungen der Meeresstraßen, deren Anschwellen und Abschwellen mit dem Monde kommt und geht, auf die Wirkungen der Feuchtigkeit zurückzuführen. Denn der Mond, mein Freund, verhält sich nun einmal zur Sonne antipathisch: nicht nur, daß er, was die andere fest und trocken macht, verflüssigt und erweicht, er modifiziert auch die von der Sonne ausgehenden Wirkungen des Warmen durch die Kraft des Feuchten und des Kalten, dadurch daß er mit ihnen zusammentrifft und seine eignen Wirkungen hineinmischt.[1] Wie aber die Anschauung, als sei der Mond ein feuriger und brennender Körper, fehlgeht, irren andererseits auch die, die für die Entstehung, Nahrung und Lebensweise der Mondwesen (d. h. der Dämonen) dieselben Bedingungen fordern wie für die

[1] Die Zurückführung der Männlichkeit (der Sonne) und der Weiblichkeit (des Mondes) auf die Elementarkräfte ist dieselbe wie in der Isisoffenbarung, vgl. P. S. 385.

Wesen hier: sie scheinen ganz und gar die Differenziertheit der Natur zu übersehen, wonach es mehr und größere Unterschiede zwischen den Lebewesen untereinander gibt als zwischen Lebewesen und Nicht-Lebewesen. — Nährt sich doch auch der Mond, nicht anders als die Sonne, dieses feurige, um ein Vielfaches größere Lebewesen als die Erde, wie gelehrt wird, von der Feuchtigkeit der Erde und mit ihr die unendliche Zahl der übrigen Gestirne: solcher Dünne, solcher Leichtigkeit der Kost hält man die Lebewesen der oberen Region für fähig.[1] Wir aber wollen weder dies verstehen, noch daß sich mit dem Ort auch die Natur und Mischung ändert. Wäre das Meer uns unzugänglich, sähen wir es nur von fern, erführen aber, daß sein Wasser bitter, sonderbar und salzig sei: so würden wir es für eitel Schwindel und Märchen halten, wenn uns einer erzählte, daß die Tiefe dort von einer Unzahl großer Tiere aller möglichen Gestalten erfüllt sei, die im Wasser lebten wie wir in der Luft. Und doch geht es uns mit dem Mond nicht anders."

Ξηρότητος μὲν γὰρ οὐδὲν ἀφικνεῖται πάθος ἀπ' αὐτῆς πρὸς ἡμᾶς, ὑγρότητος δὲ πολλὰ καὶ θηλύτητος (darunter steht dieselbe Lehre von der 'Weiblichkeit' des Mondes wie bei Plinius),[2] *αὐξήσεις τε φυτῶν, σήψεις κρεῶν, τροπαὶ καὶ ἀνέσεις οἴνων, μαλακότητες ξύλων, εὐτοκίαι γυναικῶν*

[1] Vgl. das umoribus longo intervallo extenuatis von der Gestirnsnahrung bei Cicero II 43; oben S. 109.

[2] Vgl. oben S. 127. Ebenso Philo de providentia II 76 f., in einem Kapitel, an dessen Poseidonischen Ursprung wieder kein Zweifel sein kann (vorausgehen die S. 127 aufgezählten Beispiele, darunter auch Ebbe und Flut): Lunae phasibus speciatim fructus nocte quodam modo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores, nec non serenos (vel rore praeditos) optime lactat enutriendo et augendo. (Das stimmt wieder überein mit dem, was Plutarch von den Wirkungen des Mondes auf den Tau berichtet.) Quandoquidem nimius violentusque calor exsiccando arescere facit; qui vero sine exustione est, leniter ac paullatim calefaciendo solet perficere.

(das sind dieselben Beispiele wie die P. S. 454 und hier S. 114, 126 f. angeführten). *δέδοικα δ' ἡσυχάζοντα Φαρνάκην αὖθις ἐρεθίζειν καὶ κινεῖν, ὠκεανοῦ τε πλημμύρας ὡς λέγουσιν αὐτοὶ* (die Stoiker, d. h. Poseidonios) *καὶ πορθμῶν ἐπιδόσεις, διαχεομένων καὶ αὐξανομένων ὑπὸ τῆς σελήνης, τῷ ἀνυγραίνεσθαι παρατιθέμενος* (hier biegt Plutarch die stoische Lehre mit ganz offenbarer Willkür um; denn eben dadurch muß sich der Stoiker Pharnakes — vgl. c. 5 — beleidigt fühlen, daß nun auch die Poseidonische Lehre von den Wirkungen lunarer Sympathie zugunsten der Bewohnbarkeit und Erdnatur des Mondes sprechen soll; der ursprüngliche Sinn der Beispiele kann nur gewesen sein, die Mittlerschaft und 'Weiblichkeit' des Mondes zu beweisen). — *κινδυνεύει γάρ, ὦ ἑταῖρε, πρὸς τὸν ἥλιον ἀντιπαθῆ φύσιν ἔχειν* (denn die Lehre von der 'Antipathie' ist das notwendige Korrelat der Lehre von der 'Sympathie'). *εἴγε μὴ μόνον, ὅσα πυκνοῦν καὶ ξηραίνειν ἐκεῖνος, αὐτὴ μαλάσσειν καὶ διαχεῖν πέφυκεν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου θερμότητα καθυγραίνειν καὶ καταψύχειν, προσπίπτουσαν αὐτῇ καὶ συμμιγνυμένην. οἵ τε δὴ τὴν σελήνην ἔμπυρον σῶμα καὶ διακαὲς εἶναι νομίζοντες* (was auch Poseidonios nicht gelehrt hat) *ἁμαρτάνουσιν· οἵ τε τοῖς ἐκεῖ ζῴοις ὅσα τοῖς ἐνταῦθα πρὸς γένεσιν καὶ τροφὴν* (dasselbe unterscheiden die Aratkommentatoren, s. S. 74 ff.) *καὶ δίαιταν ἀξιοῦντες ὑπάρχειν, ἐοίκασιν ἀθεάτοις τῶν περὶ τὴν φύσιν ἀνωμαλιῶν, ἐν αἷς μείζονας ἔστι καὶ πλείονας πρὸς ἄλληλα τῶν ζῴων ἢ πρὸς τὰ μὴ ζῷα διαφορὰς καὶ ἀνομοιότητας εὑρεῖν* (auch das ist stoisch: die Unterschiede zwischen den Stufen der Lebewesen sind noch größer als die Unterschiede zwischen den Lebewesen und der unbeseelten Natur; gemeint ist der Unterschied zwischen den Himmels-Lebewesen, den Gestirnen — vgl. S. 74 ff. — und den niederen Lebewesen). — *καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην, ὥσπερ τὸν ἥλιον, ζῷον ὄντα πύρινον καὶ τῆς γῆς ὄντα πολλαπλάσιον, ἀπὸ τῶν ὑγρῶν φασι* (die Stoiker, d. h.

Poseidonios) *τῶν ἀπὸ τῆς γῆς τρέφεσθαι, καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἀπείρους ὄντας* (dasselbe wörtlich bei Seneca, vgl. P. S. 159). *οὕτως ἐλαφρὰ καὶ λιτὰ τῶν ἀναγκαίων φέρειν ζῷα τὸν ἄνω τόπον ὑπολαμβάνουσιν* (den Mondwesen dient also dieselbe *ἀναθυμίασις* zur Nahrung wie den Gestirnen). *ἀλλ' οὔτε ταῦτα συνορῶμεν οὐθ' ὅτι καὶ χώρα καὶ φύσις καὶ κρᾶσις ἄλλη πρόσφορός ἐστιν αὐτοῖς* (das heißt, wie sich der Ort der Lebewesen unterscheidet, so auch ihre Stufe und ihre Mischung, folglich auch ihre Nahrung; die Aufzählung bestätigt das eschatologische Schema, wie ich es oben S. 320 entworfen habe). *ὥσπερ οὖν εἰ, τῇ θαλάττῃ μὴ δυναμένων ἡμῶν προσελθεῖν μηδ' ἅψασθαι, μόνον δὲ τὴν θέαν αὐτῆς πόρρωθεν ἀφορώντων καὶ πυνθανομένων ὅτι πικρὸν καὶ ἄποτον καὶ ἁλμυρὸν ὕδωρ ἐστίν ἔλεγέ τις ὡς ζῷα πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ παντοδαπὰ ταῖς μορφαῖς τρέφει κατὰ βάθους καὶ θηρίων ἐστὶ πλήρης ὕδατι χρωμένων ὅσαπερ ὑμεῖς ἀέρι, μύθοις ἂν ὅμοια καὶ τέρασιν ἐδόκει περαίνειν· οὕτως ἐοίκαμεν ἔχειν καὶ ταὐτὸ πάσχειν πρὸς τὴν σελήνην* (aber das ist nichts anderes als eine Variation des ‚zoogonischen' Arguments, vgl. S. 74 ff.; um seine Mondbewohner anzubringen, fügt Plutarch hinzu: *ἀπιστοῦντες ἐκεῖ τινας ἀνθρώπους κατοικεῖν*).

Wie sehr Plutarch die eigene Lust zu fabulieren aus der Poseidonischen Physik hat ihre Nahrung saugen lassen, zeigt mit einer Evidenz, die über alles zu Erwartende hinausgeht, endlich seine Übereinstimmung mit Priscians solutiones ad Chosroen (S. 72 f. Bywater). Daß Priscian hier Poseidonios folge, sagt er selbst: horum (der Gezeiten) igitur causas requirens Stoicus Posidonius usw. Aber um dies zu verstehen, bedarf es einer Vorerinnerung.

Bei Cicero de nat. deor. II 46, 119 (in dem Fragment der Poseidonischen Teleologie, s. S. 168), Vitruv VI 1, 11 (s. P. S. 85), IX 1, 16 und Plinius nat. hist. II 34 finden sich die Reste einer Lehre von der *κρᾶσις* der Planeten.

Juppiter sei das temperierte Gestirn zwischen Saturn, dem kalten, Mars, dem sengenden. Daß der Gedanke einer *κρᾶσις* der Planeten nicht hat still stehen können, ohne auch die unteren Planeten und vor allem Mond und Sonne zu ergreifen, liegt in der Natur der Sache. Ist es doch die Sonne, nach deren Entfernung, nach Vitruv IX 1, 16, die *κρᾶσις* auch des Mars, Saturn und Juppiter sich abstuft. Die vollständige Theorie liest man in der Tetrabiblos des Ptolemaios, in dem Kapitel *περὶ τῆς τῶν πλανήτων δυνάμεως,* S. 17 der Basler Ausgabe. Dieselbe Lehre über Mars, Juppiter und Saturn auch hier, doch hier enthüllt sich auch zugleich ihr Sinn. Geschieden wird hier zwischen bestimmenden und mitbestimmenden Elementarkräften. Bestimmende Kraft der Sonne ist das Heiße, ihre Wirkung das *θερμαίνειν*; mitbestimmende Kraft das Trockene und ihre Wirkung das *ξηραίνειν.*[1] Dies Kräfteverhältnis zeigt sich bei der Sonne deutlicher als bei den anderen Planeten, ihrer Größe wegen, und weil sie den Wechsel der Jahreszeiten beherrscht. Je mehr die Sonne dem Zenith sich nähert, desto spürbarer wird dieses Kräftepaar. Bestimmende Kraft des Mondes ist das Feuchte, mitbestimmende (schwächere) Kraft das Warme: *ἡ δὲ σελήνη τὸ μὲν πλέον ἔχει τῆς δυνάμεως ἐν τῷ ὑγραίνειν, διὰ τὴν περιγειότητα δηλονότι καὶ τὴν τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίασιν. καὶ διατίθησιν οὕτως ἄντικρυς τὰ σώματα πεπαίνουσα ἢ διασήπουσα τὰ πλεῖστα, κεκοινώνηκε δὲ ἠρέμα καὶ τοῦ θερμαίνειν διὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ ἡλίου φωτισμούς.* Auch hier erscheinen wieder die bekannten Wirkungen auf das Organische: Reifen und Verwesen. Daß nun aber die Zurückführung derselben Wirkungen des Mondes auf dieselben Elementarkräfte von keinem anderen als von Poseidonios aus-

[1] Warm und Trocken sind daher die Elementarkräfte der Sonne auch in der Beschreibung Arabiens, s. P. S. 135. — Die Lehre von den elementaren Kräften ist die Grundlage der ganzen Poseidonischen Physik.

gegangen ist, das ist das überraschende Ergebnis unseres Vergleiches mit Priscian: lunae vero ignem (lehre Poseidonios) non sincerum sed infirmioren esse et imbecillem ac per hoc fertiliorem quidem in ea quae sunt in terra; consumere autem quaecumque infert non potest, sed solummodo elevare umida et fluctificare, submoventem quidem ea a caliditate, non autem minorantem et infirmitate caloris et maiori umiditate, unde etiam putrescunt magis quaecumque a luna calificantur. Auch hier wieder die beiden Wirkungen auf das Organische: *πεπαίνειν*, die fertilitas, und *διασήπειν*, das putrescere; die eine ist das Korrelat der anderen. Auch hier hat der Mond, verglichen mit der Sonne, eine infirmitas caloris oder infirma et prima caliditas, dafür eine umiditas maior. Aber das ist ja Wort für Wort dasselbe, was auch Plutarch dem Monde zuschreibt (de fac. 939 F): *αὐτὴν δὲ τῇ κράσει μὴ πυρώδη μηδ' αὐχμηρὰν ἀλλὰ μαλακὴν καὶ ὑδροποιὸν εἶναι· ξηρότητος μὲν γὰρ οὐδὲν ἀφικνεῖται πάθος ἀπ' αὐτῆς πρὸς ἡμᾶς, ὑγρότητος δὲ πολλὰ καὶ θηλύτητος, αὐξήσεις φυτῶν, σήψεις κρεῶν, τροπαὶ καὶ ἀνέσεις οἴνων, μαλακότητες ξύλων, εὐτοκίαι γυναικῶν.* Auch hier wieder das *πεπαίνειν* neben dem *σήπειν*, das Reifen neben dem Faulen, auch hier als dessen Ursache dieselbe 'Mischung' des Gestirns: *εἴγε μὴ μόνον, ὅσα πυκνοῦν καὶ ξηραίνειν*[1] *ἐκεῖνος (ὁ ἥλιος), αὐτὴ μαλάσσειν καὶ διαχεῖν πέφυκεν ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου θερμότητα καθυγραίνειν καὶ καταψύχειν προσπίπτουσαν αὐτῇ καὶ συμμιγνυμένην.*[2]

[1] Dieselbe Wirkung wird den Elementarkräften der Sonne zugeschrieben in der Beschreibung Arabiens, Diodor II 52: *ἡ περὶ τὸν ἥλιον δύναμις, θερμασίᾳ μὲν πήξασα, ξηρότητι δὲ πιλήσασα.*

[2] Das Poseidonische Material, das dem Problem der *σῆψις* diente, hat Plutarch auch in den quaest. conv. 3, 10 verwertet. Auch die Entgegnung, die er dort der Poseidonischen Lehre folgen läßt, die Theorie der *ῥεύματα*, stützt sich auf dieses Material. (Die Stellen bei K. Praechter, Hierokles der Stoiker (1901) S. 114 f.) Uebrigens kann Poseidonios auch die Theorie der *ῥεύματα* mit seiner Lehre von den Elementarkräften verbunden haben: multaque ab ea manant et fluunt, quibus et animantes alantur ... Cic. de nat. deor. II 50;

Auch für Plutarch ist die bestimmende Kraft der Sonne *τὸ θερμόν*, die mitbestimmende *τὸ ξηρόν*. Und damit nicht genug: vergleicht Plutarch die Temperatur des Mondes mit dem Frühling (939 B), so geschieht das zwar um seines eigenen Problems, um seiner Mondbewohner willen, aber was darunter steckt, die Theorie, woraus sein fabulierendes Gespräch diesen Vergleich genommen hat, verrät wieder Priscian: posse autem hoc ipsum et horam anni: calida enim est et umida, et hac virtute extollitur unda.[1] iuxta hoc quoque hiems quidem umidum sequitur, aestas vero umido contrarium; ver autem et autumnus umidum mensurate et calidum. itaque et luna his simillima. Das Verhältnis zwischen dem System des Physikers und dem Plutarchischen Problem ist hier kein anderes, als das zwischen dem System der Eschatologie und der Erzählung von den Monddämonen.

Was all dies zusammenhält, ist eine Lehre von der *κρᾶσις*. Stammt die Lehre von der *κρᾶσις* der Planeten aber nicht doch aus der Astrologie? Oder hat umgekehrt die Astrologie sie von der Physik des Poseidonios? Wenn es vier Elemente gab, nicht weniger, nicht mehr; wenn alle Mannigfaltigkeit, der Kräfte wie der Stoffe, aus den wechselnden Kombinationen der vier elementaren Kräfte wie der Elemente selbst hervorging; wenn dies Kräftespiel die Mannigfaltigkeit der Erde,[2] wenn

s. oben S. 131. — Aber wieder ist es kein Zufall, daß auch Ptolemaios mit dem Tischgespräch sogar bis in den (terminologischen) Wortlaut übereinstimmt. Ptolemaios charakterisiert die mitbestimmenden Kräfte durch *ἠρέμα*: *ἠρέμα θερμαίνειν, ξηραίνειν* usw. Desselben Worts bedient sich wieder Plutarch (658 b): *τὴν γὰρ σελήνην ἠρέμα χλιαίνουσαν ἀνυγραίνειν τὰ σώματα.* Dasselbe wieder bei Philo de provid.: leniter ac paullatim calefaciendo; s. S. 340. D. h. die bestimmende Kraft des Mondes ist *τὸ ὑγρὸν*, die mitbestimmende *τὸ θερμόν*. Dasselbe Koordinatensystem liegt zugrunde.

[1] Vgl. Plut. 940 a: *Ὠκεανοῦ τε πλημμύρας ὥς λέγουσιν αὐτοὶ καὶ πορθμῶν ἐπιδόσεις* (dasselbe wie bei Priscian), *διαχεομένων καὶ αὐξανομένων ὑπὸ τῆς σελήνης τῷ ἀνυγραίνεσθαι παρατιθέμενος.*

[2] Siehe P. S. 113, 119, 134.

dasselbe Kräftespiel die Mannigfaltigkeit der Lebewesen,[1] wenn dies selbe Kräftespiel die Mannigfaltigkeit der Seelenkräfte und der Charaktere schuf;[2] wenn nichts im Himmel und auf Erden wirkte (physikalisch betrachtet), es sei denn zuletzt vermöge der vier elementaren Kräfte: dann konnte auch Himmlisches auf Irdisches nur durch die Vierzahl dieser Kräfte wirken; dann mußte der Makrokosmos wie der Mikrokosmos und die Himmelswelt, sofern auch sie aus einer Mannigfaltigkeit bestand, nicht anders als die Mannigfaltigkeit der Seele, dem Koordinatensystem der vier sich unterwerfen. In der Tat, die Poseidonische Ätiologie, die uns Priscian erhalten hat, bedeutet die Zurückführung der Wirkungen des Mondes auf die Kraft der Wärme (respektive Kälte) und der Feuchtigkeit. Der Astrologe scheint dem Physiker gefolgt zu sein. Er würde allerdings auf jeden Fall zuletzt dahin gelangt sein, die vier Kräfte unter die Planeten zu verteilen. Nehmen wir die umgekehrte Möglichkeit: der Physiker ist Nachfolger des Astrologen, so hat er die Gleichungen des Astrologen in ein physikalisches System verwandelt. Aber einen Hinweis auf den Physiker bedeutet es bei Ptolemaios, wenn am Schluß seines Kapitels steht: das Warme und das Feuchte sind das Schöpferische (Aktive) und das Zeugende, daher durch sie sich alles bildet und wächst; das Trockene und das Kalte sind zerstörend und erleidend (passiv), daher durch sie sich alles wieder auflöst und vergeht: *τῶν τεσσάρων χυμάτων δύο μέν εἰσι τὰ γόνιμα καὶ ποιητικά, τό τε τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ὑγροῦ· διὰ τούτων γὰρ πάντα συγκρίνεται καὶ αὔξεται· δύο δὲ τὰ φθαρτικὰ καὶ παθητικά, τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, δι᾽ ὧν πάντα πάλιν διακρίνεται καὶ διαφθείρεται.* Wer aufmerksam die Theorie über die Urzeugung im Dialog Hermippus liest (P. S. 372 f. und 374), wird dort die Wiederkehr derselben Lehre nicht

[1] Siehe P. S. 367 ff., 377 f. [2] Siehe P. S. 323 ff., 385 ff.

verkennen. Aber sie wird uns auch noch formuliert, und zwar durch Poseidonios selbst (Seneca nat. quaest. II 10, 4): sterile frigus est, calor gignit (s. P. S. 149).[1]

Die Lehre von der Mondmischung wie von den Kräften, die aus dieser Mischung resultieren, stellt sich folglich dar als Teil eines die große wie die kleine Welt umfassenden Systems der vier elementaren Kräfte. Das System der Seelenkräfte führt sich auf dies Ursystem zurück nicht anders als das der Planeten.[2] Kehren wir

[1] Auch das bedeutet eine Abweichung von der orthodoxen Lehre, denn nach Nemesius nat. hom. c. 5: *λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά. δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ*; und: *εἶναι τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τόν τ' ἀέρα τὸ ψυχρὸν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.* Danach sind also *ποιητικά*: *θερμόν* und *ψυχρόν*; *παθητικά*: *ὑγρόν* und *ξηρόν*. So lehrt es auch Plutarch de primo frigido (Chrys. Fr. 430) und Aristoteles. Folglich tritt Poseidonios als Neuerer auf, indem er die Aktivität dem Kalten nimmt und dem Feuchten gibt (daher kennt auch Ptolemaios in *π. κριτηρίου*, unbeschadet der Widersprüche, in die er sich damit begibt, *θερμὸν καὶ ὑγρὸν* als *μᾶλλον ποιητικά*; vgl. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus S. 88). Grund der Neuerung ist der Vitalismus, denn: nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit, motu quodam utitur certo et aequabili, qui quamdiu remanet in nobis, tamdiu sensus et vita remanet; refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur (Cic. de nat. deor. II 23; s. P. S. 225). Wirken ist Zeugen; das Feuchte ist fruchtbarer als das Kalte (vgl. P. S. 134). — Daß Poseidonios die Qualität der Kälte nicht dem Wasser, sondern der Luft zuschrieb, lehrt auch Plutarch de primo frigido c. 16: *Π. δὲ τῆς ψυχρότητος αἰτίαν εἰπὼν τὸ πρόσφατον εἶναι τὸν ἕλειον ἀέρα καὶ νοτερὸν οὐκ ἔλυσε τὸ πιθανόν, ἀλλὰ πιθανώτερον ἐποίησεν· οὐ γὰρ ἂν ἐφαίνετο τοῦ ἀέρος ὁ πρόσφατος ἀεὶ ψυχρότερος, εἰ μὴ τὸ ψυχρὸν ἐν τοῖς ὑγροῖς τὴν γένεσιν εἶχε.* Vgl. P. S. 345 Anm.

[2] Daß die Lehre von der *κρᾶσις* als der Ursache der Gestirnskräfte mit der Lehre von der *κρᾶσις* als der Ursache der Charaktere und Leidenschaften in der Tat auf das engste zusammenhängt, beweist die Polemik Plotins, Enn. IV lib. 4 c. 31: *οὐ γὰρ μόνον θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ δὴ ποιότητες πρῶται τῶν στοιχείων λέγονται, οὐδ' ὅσαι ἐκ τῆς τούτων μίξεως, ποιεῖν λεκτέον, οὐδὲ πάντα τὸν ἥλιον θερμότητι, ψύξει δὲ ἄλλον τινά* (Saturn) (*τί γὰρ ἂν ψυχρὸν εἴη ἐν οὐρανῷ καὶ πυρίνῳ σώματι;*) *οὐδ' ἄλλον ὑγρῷ πυρί* (der Mond). *οὕτω γὰρ οὐδὲ τὴν διαφορὰν αὐτῶν λαβεῖν οἷόν τε· πολλά τε καὶ τῶν γιγνομένων εἰς τούτων τι οὐχ οἷόν τε ἀναγαγεῖν. οὐδὲ γὰρ εἴ τις τὰς τῶν ἠθῶν διαφορὰς δοίη αὐτοῖς κατὰ τὰς τῶν σωμάτων κράσεις διὰ ψυχρό-*

zur Abhandlung über das Mondgesicht zurück. Derselbe kosmologisch-eschatologische (oder psycho-physische) Parallelismus, der die ganze Argumentation über die Mondkräfte durchzieht, wird von Plutarch am Ende seines Mythus mit den Worten formuliert: Die Sonne ist der Quell des Werdens (*τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως*), der Mond verbindet und mischt, die Erde hat am meisten Teil am Zufall (vgl. die Theologie P. S. 246). Denn das Unbeseelte ist das Passive, der Nus ist reinste Aktivität, gemischt aus beiden und die Mitte zwischen beiden haltend ist die Seele, wie der Mond aus Oberem und Unterem gemischt ist und sich zur Sonne verhält wie die Erde zum Monde. *τὸ γὰρ ἄψυχον ἄκυρον αὐτὸ καὶ παθητὸν ὑπ' ἄλλων, ὁ δὲ νοῦς ἀπαθὴς καὶ αὐτοκράτωρ, μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον, ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην.*[1]

τητα ἐπικρατοῦσαν ἢ διὰ θερμότητα τοιαύτας· πῶς ἂν φθόνους ἢ ζηλοτυπίας ἢ πανουργίας εἰς ταῦτα ἀνάγοι; Das Letzte weist auf die Poseidonische Affektlehre hin, vgl. P. S. 323 ff.

[1] Hier ist nun freilich einzuräumen, daß Plutarch dabei auch c. 29 denken konnte: der Mond sei *οἷον ἄστρου σύγκραμα καὶ γῆς.* Aber die Lehre, die da vorgetragen wird, stellt einen Kompromiß dar zwischen der alten Annahme von einer festen stofflichen Beschaffenheit des Mondes und der stoischen (Poseidonischen) Theorie vom Gleichgewicht der Himmelskörper, je nach der Entsprechung ihres Stoffes mit ihrem umgebenden Element. Die Poseidonische Theorie darf man im ersten Buche der Tuskulanen wiedererkennen 19, 43: cum enim (animus) sui similem et levitatem et calorem adeptus est, tamquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem movetur. Denn was von der Seele gilt, muß auch vom Monde gelten. Wollte man nun dem Monde auch bei einer festen Stofflichkeit ein ebensolches Gleichgewicht verleihen, so mußte man ihn mit Aether untermischt sein lassen (wie das übrigens auch Poseidonios angenommen hatte; s. P. S. 201), um sein Gleichgewicht aus der Vereinigung des Leichten mit dem Schweren zu erklären, also aus zwei Gegensätzen, wie die *ἰσορροπία* des Kosmos. Mag der Schluß des Mythus zu Plutarchs Lehre zu stimmen scheinen, so ist diese Uebereinstimmung doch nur ein Schein. Die Konsequenz fordert auch hier, statt ihrer die Theorie des Poseidonios einzusetzen. — Uebrigens scheint es

Ist das nicht dieselbe Lehre von der Mischnatur und Mittlerschaft des Mondes, wie sie zuvor entwickelt worden? Dieses Geben und Nehmen — *ἡ δὲ σελήνη καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι* —, ist es nicht dasselbe Geben und Nehmen, das sich in dem Blutkreislauf der Elemente, das sich in dem Vergleiche des Mondes mit der Leber, das sich in den Wirkungen des Mondes auf das Organische zu erkennen gab? Die Mondkraft, die als Eileithyia und Artemis bezeichnet wird, ist sie eine andere als die, von der das Reifen wie das Modern, das *πεπαίνειν* wie das *σήπειν* ausgeht? Wenn der Mond sich als das weibliche Gestirn charakterisiert fand (939 F: *θηλύτητος πάθη*), wenn er hier den 'Samen' des Nus von der Sonne 'empfängt', um die Seelen zu gebären: ist es nicht eine und dieselbe 'Weiblichkeit', die dort von der kosmologischen, hier von der eschatologischen Seite geschaut wird?[1] Und wenn hier die Sonne oder der Nus als das Aktive, Zeugende, die Erde oder der Leib als das Passive und dem Zufall Unterworfene erscheint: ist das nicht eine Anwendung derselben Lehre von den vier elementaren Kräften, die von Seneca und Ptolemaios formuliert, jedoch auch von Plutarch in seiner Mondphysik befolgt wird?[2] Wenn die 'Fruchtbarkeit' (*τὸ γόνιμον*) des Mondes aus seiner Vermischung mit dem Ätherelement erklärt wird, wenn der Mond nicht minder 'fruchtbar' als die Erde ist (s. S. 176 Anm.): worin soll diese

nicht nötig, mit v. Arnim S. 67 diesen Kompromiß Plutarchs mythischer Quelle zuzuschreiben. Das konnte Plutarch aus den so mancherlei Debatten und Behandlungen des Mondproblems geschöpft haben, die in der Buntheit seines Dialogs sich spiegeln.

[1] Daher verbindet sich auch bei Porphyrios (s. S. 312) die 'Verweiblichung' der Seele, d. h. ihre Bereicherung durch das *παθητικόν*, mit der Natur des Mondes.

[2] Vermutlich hängt damit zusammen, daß die Seele, wie Porphyrios lehrt, infolge ihres Feuchtwerdens zur leiblichen Geburt neigt: de antro Nympharum c. 10 f. Auch hier vieles Stoische; die Stoiker werden sogar zitiert. Denn ohne Feuchtigkeit kein Pneuma. Daher ist der Mond auch das 'pneumatische' Gestirn (s. P. S. 123).

Fruchtbarkeit sich äußern, wenn nicht darin, daß auch er seine Geschöpfe hervorbringt? Menschen aber können das nicht sein, der Mischung und Region nach, sondern nur die Seelen. Dieser theoretische Teil des Mondmythus entspricht der stoischen, zuvor entwickelten Physik nicht anders, als wie zwischen der Lehre von der *ἀναθυμίασις* als Nahrung der Gestirne und Dämonen, wie sie — fälschlich — als ein Teil des Mondmythus erscheint, und wie sie in dem Dialog davor als eine Theorie entwickelt worden, ein unleugbarer Zusammenhang besteht.

Ein solcher Parallelismus, eine solche Proportion der Stufen ist mit der Lehre von der Erdnatur des Mondes unvereinbar. Fliegt doch auch die Seele nicht als ein Stück Erde in der Luft herum. Wenn der Nus in die Sonne eingeht, so muß der Nus von derselben Substanz wie die Sonne sein. Wenn die Seele in die Mondsubstanz sich auflöst, so muß der Mond von derselben Substanz wie die Seele sein. Der Mond kann folglich weder aus Erde sein noch, wie Plutarch an einer anderen Stelle will, aus Erde und Äther gemischt, er kann nur ein Gemisch aus Luft und Feuer sein, nicht anders als die Seelen: *οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις* (Sextus). Ebenso kann auch das 'Obere' nur die Ätherwelt bedeuten — nicht etwa die beiden leichten Elemente Äther und Luft, so daß die Seele wie der Mond aus Äther und Erde gemischt sein müßte. Denn die untere Weltregion beginnt (nach Poseidonios) mit der Luftgrenze; die ungeheure Ausdehnung der Ätherwelt, verglichen mit der Luftregion, hatte die alte Grenze zwischen oben und unten, *ἀνωφερῆ* und *κατωφερῆ*, verschoben; vgl. die Theologie bei Cicero de nat. deor. I 21, 56: . . . ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras intra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur. (Ebenso ist auch bei Plutarch die Erde am meisten dem Zufall unterworfen.) Der Region aber

entspricht 'Mischung' und Stufe (*κρᾶσις, φύσις, τόπος* bei Plutarch). Wie aus Feuer und Luft, so ist der Mond, so ist die Seele auch aus Aktivität und Passivität gemischt — denn alle Aktivität ist Feuer (s. P. S. 145; 229; 386, hier S. 71, 89). ... Ohne die Kosmologie des Poseidonios ist diese Eschatologie nicht zu verstehen. Aber muß sie dann nicht — die Eschatologie des Poseidonios sein?

Von der Sonne geht das Werden aus; die Sonne ist zugleich das 'Herz der Welt', zugleich der 'Nus der Welt'. Weshalb aber der 'Nus der Welt'? Weil sie der Urquell alles Geistes ist? So drehen wir uns im Kreise. Urquell alles Geistes ist die Sonne, weil sie Urquell alles Lebens ist. Wie in der Sonne alle Dünstungen als wie in einem makrokosmischen Zentralorgan zusammenströmen wie das Blut im Herzen, spendet wiederum die Sonne, wie das Herz dem Körper Blut und Pneuma, so dem ganzen Kosmos Licht und Wärme. Wie die Sonnenenergie, d. h. die Energie der Wärme und des Lichts, in Wechselwirkung mit den beiden Elementarkräften des Trocknen und des Feuchten, alles Lebende auf Erden und im Wasser zeugt (P. S. 134), so zeugt die Sonne wiederum als denkende Substanz durch ihre Samen in der Mondregion die Seelen. Wie die Lebewesen eine Mischung aus den Elementen sind, so sind die Seelen eine Mischung aus Luft und Äther. Aber wie kein Leben, so entsteht auch keine Seele ohne Strahlung der Gestirne. Weshalb müssen Sonne und Mond bei der Urzeugung ihr Werk verrichten (P. S. 367)? Weshalb muß die Schilderung der Wachstumskräfte in Arabien diesen Preis der Sonne in sich schließen? Weil das Leben nur vom Quell des Lebens ausgehen kann. Weil alle Einzelkraft aus einer Urkraft strömt. So kann auch aller Einzelgeist nur von dem Quell des Geistes ausgehen. Wie es einen Kreislauf der Materie gibt, den

Kreislauf durch das 'Herz der Welt', den Blutkreislauf des Kosmos, jenen 'Weg hinauf hinab', den Heraklit verkündet hat (s. S. 107), so gibt es einen 'Weg hinauf hinab' auch für das Leben und die Seelen.[1] Beide kreisen in getrennten Ringen. Nur die Sonne ist zugleich die Quelle wie die Mündung aller beider; sie allein vereinigt, wie das Herz im Mikrokosmos Geist und Blut, im Makrokosmos Geist und Element.[2]

Wenn der sogenannte Sonnenhymnus (P. S. 205) nur ein matter Widerschein des heliozentrischen Panvitalismus ist, der hier einmal verkündet wurde: liest man darin nicht zwischen den Zeilen etwas wie von dem Gedanken eines Ursprungs unserer selbst? Der Nus kann nur vom Nus ausgehen, der Nus des Menschen nur vom 'Nus des Kosmos', in der Sonne fallen Nus und Leben, Geist und Element zusammen.[3]

Die Psychologie des Mondmythus ist ein geschlossenes System. Man kann sie aus dem Mythus lösen, ohne daß dies eine Lücke hinterließe. Nun aber fällt dies System zusammen mit der Eschatologie, woraus der Bericht des Sextus schöpft. Erst dies System erklärt das Rätsel, das die Worte aufgaben: *ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον.* Nicht das Allgemein-

[1] Einen Parallelismus zwischen dem Kreislauf der Materie und der Seelen kennt Plutarch auch de def. orac. c. 10: *ὥσπερ γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ ἐκ δὲ ὕδατος ἀὴρ ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γεννώμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίους ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν.* Aber das übrige stimmt mit der Theorie in de facie nicht ganz überein. Aehnliches mit Platonischem untermischt, auch Plut. Amatorius 20 S. 766 B.

[2] Zur Parallele zwischen Blut und Element vgl. P. S. 146. Das Problem, das durch diese solare Physik und Theologie gelöst wird, findet man beschrieben P. S. 10.

[3] Man kann denselben Beweis auch kürzer führen. Wenn Poseidonios, wie nicht mehr bezweifelt werden kann, gelehrt hat, daß die Sonne der Nus des Kosmos sei, so folgt die solare Eschatologie daraus von selbst; denn: et haec autem nostra (ratio) eadem est, quia ex illa (divina) est: Seneca ep. 92, 1, nach Poseidonios (s. oben S. 299 und P. S. 334).

Eschatologische, das Theoretische stimmt überein. Erfunden haben kann dies nur ein Stoiker. Nur einer, der gelehrt hat, nicht der Körper halte die Seele zusammen, sondern die Seele den Körper wie sich selbst. Nur einer, der verschiedene Seelenkräfte, aber nicht verschiedene Seelenteile unterschied. Nur einer, der die Substanz der Seele für lichtartig hielt. Nur einer, der in der Sonne eine 'Lebenskraft', ein *ζωτικόν* sich äußern sah, nur einer, der sie für den Nus des Kosmos hielt. Aber was bleibt noch übrig? Hätte nicht der Eklektizismus der Tuskulanen, hätte nicht der Platonismus in de divinatione jeden unbefangenen Blick getrübt, man würde ihn schon längst hervorgezogen haben.[1] Und wenn man noch immer leugnen will, daß dies die Eschatologie des Poseidonios sei, so frage ich, von wem ist sie sonst?

3. MACROBIUS

Nach Art und Herkunft unbestimmt blieb bisher ein Exzerpt des Kompilators Cornificius in Macrobius Saturnalien I 23. Daß es ein Unikum, ein Glücksfall ist, bemerkt man, wie in solchen Fällen meist, erst hinterher. Wir bitten, es zu prüfen:

Nec ipse Juppiter rex deorum naturam solis videtur excedere sed eundem esse Iovem ac solem claris docetur indiciis. nam cum ait Homerus

Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας
χθιζὸς ἔβη, μετὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο,
δωδεκάτῃ δέ τοι αὖθις ἐλεύσεται Οὔλυμπόνδε,

[1] Vielmehr ist dies längst geschehen. So hat es wohl nur an diesen Hindernissen gelegen, daß Fr. Cumonts Gedanken, die er in 'La Théologie solaire du paganisme romain', Mém. de l'Acad. des Inscriptions XII (1909) besonders S. 27 ff. entwickelt hat, so wenig (sogar bei ihm selbst) Beachtung gefunden haben: „Quel puissant (!) esprit (!) spéculatif (!) a le primier construit le majestueux édifice (!) de cette théologie solaire? Il est toujours hasardeux de proposer un nom dans la grande incertitude où nous sommes des œuvres perdues

Iovis appellatione solem intellegi Cornificius scribit, cui unda Oceani velut dapes ministrat. ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, solis meatus a plaga quae usta dicitur non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus qui terram et ambit et dividit, omnium autem physicorum adsertione constat calorem umore nutriri. nam quod ait *θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο* sidera intelleguntur, quae cum eo ad occasus ortusque cotidiano impetu caeli feruntur eodemque aluntur umore. *θεούς* enim dicunt sidera et stellas *ἀπὸ τοῦ θέειν* id est *τρέχειν* quod semper in cursu sint, *ἢ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖσθαι.* addit poeta *δωδεκάτῃ δέ τοι αὖθις*, non dierum sed horarum significans numerum, quibus referuntur ad hemisphaerii superioris exortum. intellectum nostrum in eandem sententiam ducunt etiam [de Timaeo] Platonis haec verba (Phaedr. 246 E) *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα πρῶτος πορεύεται διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν καὶ δαιμόνων κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη, μένει δὲ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη.* his enim verbis magnum in caelo ducem solem vult sub appellatione Iovis intellegi, alato curru velocitatem sideris monstrans. nam quia in quocunque signo fuerit praestat omnia signa et sidera signorumque praestites deos, videtur cunctos deos ducatu praeire ordinando cuncta ornandoque atque ideo velut exercitum eius ceteros deos haberi per XI signorum partes distributos, quia ipse duodecimi signi, in quocunque signo fuerit, locum occupat. nomen autem daemonum cum deorum appellatione coniungit aut quia di sunt *δαήμονες* id est scientes futuri, aut ut Posidonius scribit in libris quibus titulus est *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων*, quia ex aetheria substantia parta atque divisa qualitas illis est, sive *ἀπὸ*

de l'antiquité. Mais celui qui a d'abord formulé nettement, ou du moins qui a propagé puissamment l'ensemble du système (!), paraît être le plus influent des stoïciens du 1er siècle, le Syrien Posidonius d'Apamée." Damit ist alles gesagt.

τοῦ δαιομένου id est *καιομένου*, seu *ἀπὸ τοῦ δαιομένου* hoc est *μεριζομένου*. quod autem addit *μένει δὲ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη*, significat quia haec sola, quam terram esse accipimus, manet immobilis intra domum deorum id est intra mundum ut ait Euripides (fr. 938 N)

> *καὶ Γαῖα μῆτερ, Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοί*
> *βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.*

hinc quoque ostenditur quid de sole et Iove sit sentiendum cum alibi dicatur

> *πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας* (Hesiod op. 267)

et alibi

> *Ἠέλιος θ' ὃς παντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις* (Ilias 3, 277)

unde utrumque constat una potestate censendum.

Wer kann das vorgetragen haben? Kein Grammatiker, kein Antiquar. Ein Theologe? Aber welcher Zeit und welcher Schule? Wir beginnen mit der Phaidros-Exegese, in der Mitte.

„Denn da die Sonne, wo sie auch im Tierkreis stehe, alle Tierkreiszeichen und Gestirne und Herrscher der zwölf Tierkreiszeichen erhält, so scheint sie selbst den ganzen Götterzug zu führen, alles ordnend und verwaltend; als ihr Heer erscheinen, in zwölf Abschnitte geteilt, die übrigen Götter, während sie selbst, wo sie auch stehe, stets im zwölften Zeichen bleibt.“ Kein Wort bei Platon, das nicht seine Interpretation empfinge, d. h. seine Übertragung in die Poseidonische Kosmologie. Daß von der Sonne Ordnung und Erhaltung, *διακόσμησις* und *διατήρησις*, dem ganzen Kosmos komme, ist uns nicht mehr neu (s. P. 206, nach Kleomedes): „Vollends dadurch, daß die Sonne durch den Tierkreis läuft (!) und eine gerade so beschaffene Bahn durchmißt, hält sie den ganzen Kosmos im harmonischen Gefüge und macht, daß des Alls Senkung im Einklang bleibt; sie ist die Ursache von dessen Ordnung und Er-

haltung." Und in jener offenbar aus Poseidonios eingefügten Prädikation des Somnium Scipionis, die die Sonne zur 'mens mundi' macht, kehrt gar dieselbe Interpretation auf Grund desselben, wie es scheint, interpolierten Textes (*ἡγεμών*)[1] wieder: dux et princeps et moderator luminum reliquorum. Dasselbe abgeschwächt de nat. deor. II 49: primusque sol qui astrorum tenet principatum. Ähnlich Philon an den S. 133 f. genannten Stellen.

'Hestia bleibt allein im Hause der Götter', denn Hestia bedeute, hören wir, die Erde; wieder wird dies durch Zitat erhärtet; 'Hestia thront inmitten des Äthers'; und das 'Götterhaus', es ist der Kosmos, nach der stoischen Definition: *ὁ κόσμος ἐστὶ θεῶν οἰκητήριον.* Denn daß es auch diese Definition gab, ohne den Zusatz *καὶ ἀνθρώπων,* sofern man unter Kosmos lediglich die Welt des Äthers oder das Himmelsgebäude verstand, bezeugt der Poseidonios-Schüler Diodor von Alexandria[2] in seinen sechs Definitionen bei Achill, Commentar. in Arat. S. 35 Maass: *κόσμος ἐστὶν οἰκητήριον θεῶν,* oder: *κόσμος ἐστὶν αἰθήρ.*[3] Ja, in demselben Kommentar lesen wir bald darauf (S. 37 M.): *καὶ ἔτι οὐρανὸς λέγεται ὁ κόσμος, ὃ Διὸς οἰκητήριον λέγομεν, οὗ Πλάτων μέμνηται* (Phaidr. 246 E) *ἐπὶ τοῦ ἡλίου· 'ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεύς' εἰπών.*[4] Darin steckt erstens die stoische Definition: *κόσμος* gleich *Διὸς οἰκητήριον,* zweitens die Definition: *οὐρανός* gleich *κόσμος. Ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεύς* bedeute folglich: die Sonne im Kosmos. (Zu *Διὸς οἰκητήριον* ist zu vergleichen Achill S. 83 M.: *ἐν τῷ Διὸς κλίματι ἢ οἰκητη-*

[1] D. h. das *ἡγεμών* ist aus der Interpretation in den Platontext gekommen.

[2] Ueber sein Verhältnis zu Poseidonios s. Diels, Doxogr. 19 f.

[3] Die Zusätze: *νῦν οὖν τὸ πλήρωμα λέγει ἐκτὸς τῶν ἐν αὐτῷ,* und: *ἀνώτερος τοῦ φυσικοῦ κόσμου* sind neuplatonisch.

[4] Ueber dieselbe Phaidrosinterpretation in den Homerallegorien vgl. De Graecorum theologia S. 67 f. Ich habe sie dort auf Krates von Pergamon zurückgeführt. Das bleibt möglich, aber auch nicht mehr.

ρίῳ τῷ οὐρανῷ; auch hier ist Diodor die Quelle; s. S. 179 Maass).

Hier zeigt sich also eine gemeinsame Quelle der Aratkommentatoren und des Cornificius. Für solche, die wirklich einmal mit Quellen zu tun hatten, ist damit die Frage beinahe entschieden. Die beiden zusammengehörenden Zitate, aus Homer und aus Hesiod, deren Sinn kein anderer je gewesen sein kann, als die Gleichung zwischen Zeus und Sonne zu belegen, kehren ebenso verbunden wieder bei Achill S. 82 f. M., nur daß Achill noch um ein paar Zitate reicher ist:

Οἱ δὲ Δία τὸν ἥλιον νοήσαντες λέγουσιν, ὅτι καὶ Σοφοκλῆς Δία τὸν ἥλιον καλεῖ λέγων (fr. 1017 N.).

> *Ἥλι', οἰκτίροις ἐμέ,*
> *⟨ὃν⟩ οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννήτην θεῶν*
> *πατέρα ⟨τε⟩ πάντων*[1]

καὶ ἔννοιαν τῆς δόξης ταύτης φασὶν ἔχειν τὸν ποιητήν, ὅταν λέγῃ (Il. 13, 837) *'ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς' καὶ τὸ 'ἠέλιός θ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις', παρό ἐστι 'πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας'.*

Und wieder geht die Überlieferung Achills zurück auf Diodor von Alexandria (bezeugt bei Maass S. 179). Woher sind diese Kommentare so durchdrungen von der Anschauung, daß Zeus die Sonne sei? Auch zu Vers 2 erklärt Achill (S. 84 M.): *μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί. ὅτι καὶ οἱ ποιηταὶ πανόπτην καλοῦσιν. 'ὦ Ζεῦ πανόπτα πανταχοῦ' καὶ 'ἠέλιος ὃς πάντ' ἐφορᾷς'*. Und der Scholiast (S. 335 M.), obwohl er für die Luft statt für die Sonne sich entscheidet, kann nicht unterlassen, den dazu gehörigen Hesiodvers zu supplieren (Op. 267):

[1] Wer sind diese *σοφοί*? Doch wohl das, was man Orphiker nennt, und Phanes ist doch wohl die Sonne, das aus der Nacht geborene Gestirn des Tages. Als Sonnenanbeter erschien Orpheus in den Bassariden des Aischylos (fr. 22 N.). Das Fragment des Sophokles könnte z. B. im Thamyris gestanden haben.

πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός. Des Homerverses bedient sich wiederum Achill wie der Anonymus (S. 93 M.) — in Poseidonischen Exzerpten —, um die Vorstellung von der Beseeltheit der Gestirne auf Homer zurückzuführen (s. S. 74 u. 79).

Zu 'alato curru velocitatem sideris monstrans' ist die nächste Parallele Kleomedes S. 136 Z (s. P. 191): *ἐμφαίνει δ' ὁ ποιητής, ὅσον ἐστὶ τὸ τάχος τῆς κατὰ τὸν κόσμον πορείας . . . 'τόσσον ἐπιθρώσκουσι θεῶν ὑψαυχέες ἵπποι'*. Wieder Poseidonios! Poseidonios überall.

Wo Wort für Wort interpretiert wird,[1] können die Worte *θεῶν καὶ δαιμόνων* nicht allein leer ausgegangen sein. Nun wurde *θεῶν* bereits im vorigen erklärt: *θεοὺς* enim dicunt sidera . . . Aber wie lautet die Erklärung zu *δαιμόνων*? Wir erhalten deren zwei. Doch wenn wir etwas Kosmologisches erwarten, so genügt die erste nicht: scientes futuri (nach Platons Kratylos 398 B), so genügt allein die zweite: quia ex aetherea substantia parta atque divisa qualitas illis est. Ja, die zweite Interpretation verleiht dem Ganzen eine Stütze, die so wenig zu entbehren ist, daß man sich fragen muß, ob ohne sie der ganze Sinn bestünde. Wenn die Sterne nicht 'Dämonen' wären, bräche nicht die Interpretation zusammen? Aber auch die Himmelskörper können um ihrer Substanz willen Dämonen heißen; das Beziehungswort zu eorum ist deorum; *θεῶν καὶ δαιμόνων* sind zwei Worte für dieselbe Sache. Wir erinnern uns an Sextus: *τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ τῆς γῆς ἀναθυμιάσει ὥς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα*.

Nun aber stand diese Erklärung — und das ist das Überraschende — in einer Schrift 'Über Heroen und Dämonen'. Daß der Grammatiker Cornificius, jüngerer Zeitgenosse des Varro und von dessen gelehrter Richtung,

[1] Man vergleiche mit dieser Art von Interpretation die aus dem geographischen Werke 'Ueber den Ozean' bekannten, P. S. 76 f.

einen Schlußstein, der in das Gewölbe dieser Exegese so gefügt ist, daß er nicht herausgenommen werden kann, aus einem fremden Bau geholt hätte, ist nimmer zu glauben. Denn von allem anderen abgesehen, wer wäre denn der Baumeister dieses Gewölbes, wenn nicht der, der auch den Schlußstein darein setzte? Da doch der einzige, der zwischen Poseidonios und Macrobius steht,[1] Cornificius, wie die Reste seiner 'Etymologien' lehren, nichts von sich hinzufügt? Die Wahrscheinlichkeit wird zur Notwendigkeit: dies Ganze kann nur ein Fragment sein aus der Schrift 'Über Heroen und Dämonen'. Daß die Quelle für das Ganze nach einer Variante angegeben wird, entspricht dem Usus und ist um so unzweideutiger, als schon zu Anfang stand: sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, d. h. Kleanthes in der Schrift des Poseidonios.

Denn auch diese zwei Zitate etwa zwei verschiedenen Schriften zuzuweisen, ist unmöglich. Platon und Homer-Erklärung lassen sich nicht trennen; dieser hat für jene das Modell geliefert. Auch Homer wird Wort für Wort im gleichen Sinn interpretiert: 1. Zeus : Sonne, 2. *ἐς Ὠκέανον*: cui unda Oceani . . ., 3. *Αἰθιοπῆας* : a plaga quae usta dicitur, 4. *μετὰ δαῖτα*: omnium physicorum adsertione . . . (gemeint sind die Vorsokratiker), 5. *θεοὶ δ' ἅμα* : sidera, 6. *ἕποντο* : cotidano impetu, 7. *δωδεκάτῃ* : horarum significans numerum. — In der letzten Interpretation verrät sich ein Rest Krateteischer Beeinflussung, den Poseidonios nie ganz losgeworden ist;[2] die Parallelen der grammatischen Literatur verzeichnete ich De Graecorum theologia capita duo S. 70. Dieselben Etmologien für *θεός* (davon die erste nach Platons Kratylos 397 D) vereinigen sich in den stoischen Exzerpten des Aëtius I 6

[1] Denn die Vermittlung durch Cornelius Labeo hat auf dies Verhältnis keinen Einfluß.

[2] Vgl. z. B. Strabo S. 4 C. und sonst.

(Diels, Doxogr. S. 296), die an ihrer Spitze (S. 292) die bekannte Gottesdefinition des Poseidonios zeigen: *βλέποντες δὲ τοὺς ἀστέρας ἀεὶ θέοντας αἰτίους τε τοῦ θεωρεῖν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην θεοὺς προσηγόρευσαν.* Die Interpretation des alten Weltbilds stimmt auf das genaueste überein mit Strabo S. 33 C., wo als Zeuge dieses Weltbilds neben Homer (auch hier dieselbe Interpretation der Äthiopen) auch Aischylos zitiert wird:

> *ἵν' ὁ παντόπτας Ἥλιος αἰεὶ*
> *χρῶτ' ἀθάνατον κάματόν θ' ἵππων*
> *θερμαῖς ὕδατος*
> *μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει* (Fr. 192).

παρ' ὅλον γὰρ τὸ μεσημβρινὸν κλίμα τοῦ ὠκεανοῦ ταύτην πρὸς τὸν ἥλιον ἴσχοντος τὴν χρείαν (scil. *τοῦ τὴν τροφὴν αὐτῷ ἀναδιδόναι*) *καὶ τὴν σχέσιν* (scil. *καθὼς καὶ ὁ Κλεάνθης ὑπολαμβάνει*), *παρ' ὅλον καὶ τοὺς Αἰθίοπας τάττων φαίνεται.*

Auf Poseidonios findet man dies ganze Stück zurückgeführt P. S. 69 f. — Dieselbe Lehre des Kleanthes wiederholt sich in der Wärmetheorie bei Cicero de nat. deor. II 15, 40; vgl. S. 107.

Doch auch das alles ist Exegese. Poseidonios selbst ist weit davon entfernt, sich mit der alten Theorie vom Gürtelozean zu identifizieren. Was er selbst gelehrt hat, steht bei Strabo; er hat nicht daran gezweifelt, daß das Festland über den Äquator sich erstrecke (s. P. S. 63). Aber wenn das keine eigene Lehre, sondern eine Exegese ist, was bleibt als Eigentum des Poseidonios übrig, wenn nicht diese Exegese? Eine Exegese aber ist das Ganze. Folglich stand dies Ganze, wie es Cornificius übernommen hat, bei Poseidonios.

Zweck der Exegese ist der Nachweis einer alten Anschauung, daß Zeus die Sonne sei. Die Interpretationen, die zu diesem Nachweis dienen, finden sich bei Cicero, bei Strabo, bei den Aratkommentatoren usw. Aber nach-

träglich, aus einem fremden Material, durch Cornificius, kann sich dieser Nachweis nicht ergeben haben; dazu ist er zu geschlossen, zu notwendig. Poseidonios hatte folglich dieses Nachweises bedurft. Aber wozu?

Der Sinn dieser Ekloge wird mit einem Schlage klar, wenn man sie mit den doxographischen Fragmenten der Erkenntnistheorie vergleicht (oben S. 194). Wie dort die gegenseitige Durchdringung zwischen Luft (gleich Zeus) und Seele die Erkenntniskraft erweckt, wie wir belehrt wurden, nach einer alten Anschauung, die bei Homer, den Tragikern, Archilochos nicht minder widerklinge als in der Logoslehre Heraklits: so wird die Gleichung zwischen Zeus und Sonne hier als eine Anschauung der gleichen Art erwiesen. Auch dort diese eigentümlichen, zugleich sorgfältigen, zugleich voreingenommenen Exegesen. Auch die Interpretation des Pythagoreismus, auch die Herleitung des Satzes 'gleich zu gleich' (P. S. 417) ist zu vergleichen. Will man weitergehen, so wird man auch in den Betrachtungen über die Ursprünge des Ozeanproblems (Strabo S. 4 C.), des Nilproblems,[1] der Rassenfrage (s. P. S. 69 f.) und der Zonenlehre (Strabo S. 4 Ende, über den arktischen Kreis)[2] von den Wirkungen derselben Ableitungsmanie sich überzeugen.

[1] Strabo S. 790 C.: *φησὶ γὰρ* (Posid.) *Καλλισθένη λέγειν τὴν ἐκ τῶν ὄμβρων αἰτίαν τῶν θερινῶν παρὰ Ἀριστοτέλους λαβόντα, ἐκεῖνον δὲ παρὰ Θρασυάλκου τοῦ Θασίου (τῶν ἀρχαίων δὲ φυσικῶν εἷς οὗτος), ἐκεῖνον δὲ παρ' ἄλλου, τὸν δὲ παρ' Ὁμήρου διιπετέα φάσκοντος τὸν Νεῖλον· 'ἂψ δ' εἰς Αἰγύπτοιο διιπετέος ποτάμοιο.'*

[2] Ebenso hat Poseidonios auch die Zonenlehre auf Parmenides zurückgeführt. Man wirft mir Skepsis vor, wenn ich bemerkte, daß dies eine seiner doxographischen Zurückführungen sei. Solange wir keine andere Bürgschaft haben, gehört die Nachricht in die Poseidonische Doxographie, nicht in die Geschichte der geographischen Wissenschaft. Wer an diese Nachricht glaubt, kann seinen Glauben nur rechtfertigen, indem er schließt: eine Zonenlehre bei Parmenides, mit Angaben über die Breite der verbrannten Zone im Verhältnis zu den Wendekreisen ist zwar überraschend, aber da uns Poseidonios sonst in der Zurückführung der späteren Lehren auf ihre Ursprünge ein zuverlässiger Führer ist, so muß sein Wort uns Gold sein.

Doch was hat die Sonne in der Dämonologie zu suchen? Wenn die Gleichung zwischen Zeus und Sonne solcher Vorbereitungen, solcher Berufungen bedurfte, so muß es sich dabei um mehr gehandelt haben als um ein zufälliges Beiwerk: diese Gleichung muß im Mittelpunkt der ganzen Dämonologie gestanden haben. Was mir ehedem ein Rätsel war: wie hat das in einem Werk 'Über Heroen und Dämonen' stehen können, erklärt sich nun durch Sextus und Plutarch. Denn war die Sonne nicht nur Ursprung alles Lebens, sondern auch des Geistes, bildete sich der Einzel-Nus durch einen stofflichen und räumlichen Hervorgang aus dem All-Nus, so mußte gewiß einmal an eben diesem Punkt begonnen werden, wo weit ausholend, fast feierlich die große doxographische Ekloge einsetzt. Weil die Sonne Nus der Welt ist, ist sie Zeus. So lehrt die stoische Doxographie, Aëtius I 7, 11: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.* I 7, 23: *Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον.* Die Stoiker I 7, 34: *θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν, τὸν δ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι.* Laurentius Lydus de mens. IV 48: *Ποσειδώνιος τὸν Δία τὸν πάντα διοικοῦντα.*[1]

Wo Beweisreihen von so getrennter Herkunft aufeinanderstoßen, läuft man nicht Gefahr, in einen Zirkelschluß sich einzufangen. Die Schrift 'Über Heroen und Dämonen' war ein großes, breit angelegtes, eindringendes Werk, im Stil der 'Lehre vom Kriterium' und der

[1] Wenn bei Diogenes VII 139 steht, das Hegemonikon des Kosmos sei nach Chrysipp und Poseidonios der Himmel, nach Kleanthes die Sonne, so bedeutet das zu unseren Folgerungen keinen Widerspruch. Mochte man die Sonne für das Herz oder den Nus der Welt ansehen, so konnte man doch immer noch den Aether als ihr Hegemonikon betrachten. Galt die Sonne doch als Mittelpunkt der Aetherwelt, als dux et princeps et moderator luminum reliquorum. Hegemonikon ist ein relativer Begriff. Danach wäre die Sonne das Hegemonikon der Aetherwelt, wie der Aether das Hegemonikon des Kosmos. Ebenso ist die Seele das Hegemonikon des Leibes, der Nus das Hegemonikon der Seele.

Schrift 'Über den Ozean'. Die Art der Doxographie legt diesen Stil eindeutig fest. Hat man so angefangen, kann man nicht im Mythus endigen. Aber wenn Poseidonios in der Dämonologie sich nicht als Mythiker erwiesen hat, wo soll er sich sonst als Mythiker erwiesen haben?

Eine solche Eschatologie ist das genauste Gegenteil zum ersten Buch der Tuskulanen. Wohl nimmt dies Buch ein Stück aus ihr heraus — die Lehre von dem Gleichgewicht der Elemente, von dem Aufstieg der gelösten Seelen — bis auch sie unter der Mondregion ihr Gleichgewicht erlangen —, von ihrer Ernährung durch die 'Ausdünstung' der Erde, aber über das, was mit dem allgemeinen Glauben sich vereinigen läßt, geht der Eklektizismus nicht hinaus. Der ätiologische Charakter des Systems, der Sinn, die Rückhehr in die Ursubstanz ist der Erweckung eines Glaubens, der Hervorkehr eines Abscheus vor dem Leib gewichen.

Poseidonios ist nicht das oberste Gestein, das in den Schriften Ciceros zutage liegt, er liegt eine Schicht tiefer, überlagert vom Eklektizismus. Wie das letzte philosophische System auf das eklektizistische Zeitalter gewirkt hat, zeigen Antiochos,[1] Kratippos, Ainesidemos (*καθ' Ἡράκλειτον*) — auch Cicero, indem er nicht versäumt, wo er aus Poseidonios etwas anbringt, dies sorgfältig unter anderes zu mischen. So in de divinatione und in de natura deorum.

[1] Eine Art Zitat des Poseidonios bei Antiochos ist z. B. Cic. de fin. V 33: sive enim, ut doctissimis viris visum est, maior aliqua causa atque divinior hanc vim ingenuit, sive hoc ita fit fortuito, videmus ea, quae terra gignit, corticibus et radicibus valida servari, quod contingit animalibus sensuum distributione (vgl. P. S. 251 f. und hier S. 164) et quadam compactione membrorum (vgl. die Gedanken über den körperlichen Zusammenhalt S. 377), qua quidem de re quamquam adsentior iis, qui haec omnia regi natura putant, quae si natura neglegat, ipsa esse non possit . . . Das Verhältnis zwischen Antiochos und Poseidonios ist dasselbe wie in dem ersten Buch der Tuskulanen.

Poseidonios bleibt demgegenüber eine Welt für sich — der Antipode des Eklektizismus. Auch seine Eschatologie zeigt den extremen Systematiker. Als letzte seiner Gleichungen bringt sie die Gleichungen der Kosmologie, der Theologie und der Psychologie in Übereinstimmung. Ohne die Lehre von der Ordnung und Vernunft der Ätherwelt (*περὶ κόσμου*), ohne die Wärmetheorie, ohne die Lehre von der Feurigkeit, Beseeltheit, Fruchtbarkeit und Zeugekraft der Himmelskörper (*περὶ θεῶν*), ohne die Lehre von den Seelenkräften, ohne ihre Zurückführung auf Elementarkräfte (*περὶ παθῶν*) bliebe diese Gleichung zwischen den Seelenstufen und der Rangordnung der Weltkörper ein willkürliches Spiel. Erst das System, erst das gesamte Welterklärungswerk verleiht der Eschatologie ihren erklärenden Charakter. Das Bewußtsein von der Stoff- und Kraftidentität der Seele und des Alls und wiederum des Hegemonikon der Seele mit dem Hegemonikon des Alls schrickt vor den letzten Konsequenzen nicht zurück. Die letzten Konsequenzen führen in das Problem des Jenseits. Die Eschatologie erklärt, auf welche Art, durch welche psychischen und physischen Zusammenhänge der 'Daimon' in uns mit dem 'Daimon' in dem All 'verwandt und gleichen Wesens' sei; auch sie ist 'ätiologisch', wie die Lehre von den Affekten, wie die Schrift über den Ozean.

So stellt sich am Ende der Rekonstruktion heraus, daß ihr Ergebnis eben das ist, was der 'Stil', die 'innere Form' und das System des Welterklärers fordert. Diese Dämonologie gehört zu dieser Teloslehre; diese Eschatologie zu dieser Mantik; dieser selbe durch die Lebenskraft der Sonne wie durch einen Blutkreislauf durchpulste Kosmos (*τῷ ζωτικῷ, τὸ ζωτικόν* aber ist 'Puls', d. h. der Kreislauf selber: s. P. S. 356) ist die Welt des Poseidonios. Nur aus diesem Ganzen kann die Dämonologie, und nur aus dieser Dämonologie dies Ganze ganz

verstanden werden. Noch blieb in der Kosmologie, in der Theologie, in der Geographie ein unverstandener Rest. Woraus erklärte sich die Anbetung der Sonne? Eine Anbetung zwar aus der Seele eines Systematikers ... Den Schleier lüftet von diesem Geheimnis erst die Eschatologie: die Sonne bedeutet Einswerden des Nus mit Gott. In der Sonne hat der Erklärer, Hülle um Hülle hinter sich lassend, jenes letzte Ziel gefunden, wo seine Erklärung Mystik wird. Dies ganze ungeheure Welterklärungswerk — gleicht nicht sein Schema hinterher einem Mysterium?[1] Es sind nicht zufällig die Theoretiker, bei denen der Nus am leichtesten sich von der 'Seele' löst, um in die Sonne, ihren Ursprung, einzugehen. Die Lehre von dem Weltzusammenhang der Sympathie hat ihren Ursprung in der Seele, die sich eins weiß mit dem All. Dort die Entdeckung des Gesetzes der Gezeiten, hier die Rückkehr in den Nus des Alls: so muß ein Äußeres und Inneres zusammenkommen, wenn ein Kosmos werden soll.

4. HELIOS DEMIURGOS

Der heliozentrische Gedanke dieser Eschatologie ist nicht zuletzt das Zeichen eines alten, Geist gewordenen Sonnenkults, der, wenn er denn ein Erbe ist, sich mit dem Syrertum des Bluts vererbt hat.[2] Rhodos bleibt

[1] Vgl. z. B. Hermes Trismegistus I 26: Die Seele, die bei ihrem Aufstieg durch die Sphären Hülle um Hülle hinter sich zurückgelassen hat, zuerst den Leib, dann die Begierden usw., gelangt schließlich zur achten Sphäre: *καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι.* Auch hier ist das Ziel das Aufgehen in Gott.

[2] Vgl. F. Cumont, La Theologie solaire S. 463 ff. Athen. XIV 693e: *παρὰ δὲ τοῖς Ἐμεσηνοῖς* (Wilam.: *τοῖς Ἕλλησιν ὡς* A) *θύοντες τῷ Ἡλίῳ, ὥς φησι Φύλαρχος ἐν τῇ ιβ' τῶν Ἱστοριῶν, μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες τοῖς βωμοῖς, δεῖν λέγοντες τὸν τὰ ὅλα συνέχοντα καὶ διακρατοῦντα θεὸν καὶ ἀεὶ περιπολεύοντα τὸν κόσμον ἀλλότριον εἶναι μέθης.* Also erscheint hier Helios (Schamasch oder wie er geheißen haben

mit seinem Helios epichorisch. Um als äußeres Lehrgut, philosophisches Besitztum aus dem Nachlaß des Kleanthes sich verstehen zu lassen, dazu ist dies Erbe zu reich. Oder geht das Denken hier einmal dem Kult voran? Der Philosoph von Apamea dem Priester von Heliopolis? Denn Zeremonien eines Kultes sind auch die Ätiologien des Philosophen.

Der 16. Traktat des Hermes Trismegistos[1] beginnt mit einer Einschärfung der Lehre vom All-Einen: 'Wer das All vom Einen löst, löst das All selbst auf; alles muß Eins sein, sofern es ein Sein hat,' um darauf die Immanenz Gottes im All[2] mit der Zentralität der Sonne im Kosmos zu identifizieren. Zugrunde liegt auch dieser Identifikation eine Art Interpretation des Phaidros; daher am Ende: *αὕτη ἡ θεῶν καὶ δαιμόνων στρατιά* (= Phaidros *τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν καὶ δαιμόνων*). Mag die astrologische Dämonologie,[3] die hermetische Gnosis, die Bestreitung anderer gnostischer Systeme noch so sehr im übrigen die Form dieses Traktats bestimmen: als sein Gerüst, wenn wir ihn auseinandernehmen, bleibt, wie man gesehen hat, eine 'naturalis theologia' — nichts anderes als ein Stück Kosmologie des Poseidonios. Mit der Lehre von den Wasser- und Feueradern der Erde wird begonnen: *Ἰδὲ οὖν ἐν τῇ γῇ πολλὰς πηγὰς ὑδάτων καὶ*

mag) schon im 3. Jahrh. v. Chr. in der Priesterauffassung als Kosmokrator, wie in dem Gebet der Priester von Heliopolis (Macrob. I 23,21).

[1] Nach dem Text bei Rich. Reitzenstein, Poimandres S. 349; dazu S. 197 f.

[2] *Τὸν θεὸν ἐπικαλεσάμενος τὸν τῶν ὅλων δεσπότην καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα καὶ περίβολον καὶ πάντα ὄντα τὸν ἕνα καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα· τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἕν ἐστι καὶ ἐν ἑνί, οὐ δευτέρου ὄντος τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἀμφοτέρων ἑνὸς ὄντος.* Gegen solche gerichtet, die das Pleroma vom Sinnenkosmos und den Weltgott von dem höchsten Gotte trennten.

[3] Die wiederum, wie Reitzenstein, Poimandres S. 352 bemerkt, nicht einheitlich ist. — Die Dämonologie, die sich schon bei Nechepso ausgebildet finde, hat von dieser 'naturalis theologia' bereits Reitzenstein geschieden, S. 197.

πυρὸς ἀναβρυούσας ⟨τὰς δὲ κεκρυμμένας⟩[1] *ἐν τοῖς μεσαιτάτοις μέρεσι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τὰς τρεῖς φύσεις ὁρωμένας πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ γῆς ἐκ μιᾶς ῥίζης ἠρτημένας* ≐ [Aristoteles] *π. κόσμου* (aus der *Μετεωρολογικὴ στοιχείωσις* des Poseidonios; vgl. auch P. S. 157): *Ἐμπεριέχει δὲ καὶ ἡ γῆ πολλὰς ἐν ἑαυτῇ καθάπερ ὕδατος, οὕτως δὲ καὶ πνεύματος καὶ πυρὸς πηγάς· τούτων δὲ αἳ μὲν ὑπὸ γῆν εἰσιν ἀόρατοι, πολλαὶ δὲ ἀναπνοὰς ἔχουσι καὶ ἀναφυσήσεις.* Aus dieser verwurzelten, verknäuelten Elementendreiheit steigt als Ausdünstung die Luft empor,[2] die Erde ist das Vorratsgefäß der kosmischen Materie: *ὅθεν καὶ πάσης ὕλης πεπίστευται εἶναι ταμιεῖον, καὶ ἀναδίδωσι μὲν αὐτῆς τὴν χορηγίαν, ἀνταπολαμβάνει δὲ τὴν ἄνωθεν ὕπαρξιν* = Seneca nat. quaest. II 5 (vgl. P. S. 147): (terra materia mundi est): ex hac alimenta omnibus . . . dividuntur, hinc viritim singulis hinc ipsi mundo tam multa poscenti subministrantur (auch hier das Bild des *ταμιεῖον*; ebenso VI 16, 3); Kleomedes S. 111 Z.: *οὐκ ἔστιν ἀδύνατος ἀναπέμπειν τροφὴν τῷ οὐρανῷ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ, οὐδ' ἂν ἀμβλωθείη τούτου ἕνεκα, ἐν μέρει καὶ αὐτὴ ἀντιλαμβάνουσά τινα ἔκ τε ἀέρος καὶ ἐξ οὐρανοῦ.* Die Mitte aber dieses Kreislaufs ist die Sonne, die, indem sie von unten alle Materie an sich zieht und wieder von oben alle Substanz nach unten verteilt, Himmel und Erde vereint als der Demiurg des Kosmos: *οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν ἀεὶ*[3] *ὁ Δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἕλκων*[4] *καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι.* So erhält sich das All durch ein beständiges Strömen aller

[1] Von mir ergänzt.

[2] Daß die *ἀναθυμίασις* auch aus den unterirdischen Adern der von Pneuma erfüllten Erde aufsteigt, hat Poseidonios jedenfalls gelehrt; s. P. S. 159 u. 151.

[3] Denkbar wäre z. B. *εἰς ἓν συνάγει* oder *συνδεῖ*; ⟨*διοικεῖ*⟩ nach *ἥλιος* Reitzenstein. [*Συνδεῖ* wird, wie ich nachträglich sehe, bestätigt durch Katrarios, Hermippus dialogus S. 24 unten Kroll u. Viereck.]

[4] Vgl. S. 58.

Materie nach der Sonne hin und aller Substanz wieder von der Sonne aus: *αὐτὸς γάρ ἐστιν, οὗ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν.* Es sind dieselben Wirkungen der Sonne auf den Himmel als auch auf die Erde, die z. B. auch der sogenannte Sonnenhymnus des Kleomedes herzählt (s. P. S. 206). Und nun folgt, was nach allem, was sich ergab, nicht überraschen wird: sofern es auch eine Vernunftsubstanz (oder ein intelligibles Wesen) gibt, so bildet diese das Volumen der Sonne; der Sonne Licht ist ihr Gefäß; woher sie aber kommt, woher sie strömt, das weiß nur sie (die Sonne) allein. *Εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία,*[1] *αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἧς ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς. πόθεν δὲ αὕτη συνίσταται ἢ ἐπιρρεῖ, αὐτὸς μόνος οἶδεν.* Wieder erscheint die Sonne als mens mundi. Daran schloß ein Satz, der von der Immanenz und Sichtbarkeit Gottes in der Natur gehandelt hat; Gott braucht weder erraten noch geahnt zu werden, denn der Licht- und Sehstrahl selbst — *ὄψις* ist beides zugleich — erleuchtet den ganzen Kosmos: *ἡ δὲ τούτου θέα οὐκ ἔστι στοχάζοντος, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ὄψις λαμπρότατα περιλάμπει πάντα τὸν κόσμον τὸν ὑπερκείμενον καὶ ὑποκείμενον.* Darunter steckt dieselbe vitalistische Theorie der Sinneswahrnehmung wie bei Galen und Cicero: der Sehstrahl selbst ist 'wahrnehmend' (s. P. S. 238 u. 416); *ὄψις: ὥς μὲν Ποσειδώνιος παρὰ τὸ ἅπτω . . . ἡ φῶς ἐμποιοῦσα καὶ καταυγάζουσα τῶν ὑποκειμένων ἕκαστα, ὡς πῦρ* (s. P. S. 418). All unser Sehen ist Gotteserkenntnis (Dios Olympikus,

[1] *νοητός* scheint hier gleichbedeutend mit *νοερός* zu stehen, wie es auch sonst sich findet. Da der Nus selbst *νοητός* ist, können um so mehr die Attribute sich vertauschen. Indem der Hermetiker den Glauben an eine intellegible extramundane Welt bekämpft, kommt er dahin zu sagen: das Intellegible, das ist die Sonne! Mit dem *νοητὸς ἥλιος* bei Philo hat das wohl nichts zu tun. Eher mag man z. B. vergleichen Julians Sonnenrede (IV) 134a: *ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα, σοφῶν τὰ θεῖα καὶ ἐπιστημόνων, ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἁπανταχῇ προϊοῦσαν αὐγὴν ἔφη.*

s. P. S. 412). Und wie der Mensch nicht fern von Gott, sondern inmitten Gottes selbst, mit Gott 'verwachsen' ist (Dio ebendort): so lenkt Gott auch den Kosmos nicht von außen, nicht indem er ihn von fern am Zügel führt, sondern als guter Lenker selbst in seiner Mitte; seine Zügel aber sind: Leben, Seele und Pneuma, und Unsterblichkeit und Geburt: *μέσος γὰρ ἵδρυται στεφανηφορῶν*[1] *τὸν κόσμον καὶ καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μή πως ἀτάκτως φέροιτο* (die Sonne als Erhalterin der kosmischen Ordnung wie bei Kleomedes). *εἰσὶ δὲ αἱ ἡνίαι ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις. ἀφῆκεν οὖν φέρεσθαι οὐ πόρρωθεν ἑαυτοῦ, ἀλλ' εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, σὺν ἑαυτῷ.* Mag auch das spätantike Symbol des kosmischen Wagenlenkers den Hermetiker bestimmt haben, so ruht sein Preis doch auf der Grundlage einer philosophischen, panvitalistischen Interpretation des Phaidros. „So ist er (die Sonne) der Wirker aller Dinge, so erhält er die unsterbliche Region der Welt, indem er das Licht emporsendet, so weckt er durch die Kräfte, die er niedergehen und niederstrahlen läßt, zum Leben auf das ganze Rund von Erde, Wasser und Luft, durch Wandlung und Geburten.“ *καὶ τοῦτον τὸν τρόπον δημιουργεῖ τὰ πάντα τοῖς μὲν ἀθανάτοις τὴν ἀίδιον διαμονὴν ἀπονέμων καὶ τῇ ἀνωφερείᾳ τῇ τοῦ φωτὸς αὐτοῦ, ὅσον ἀναπέμπει ἐκ τοῦ θατέρου μέρους τοῦ πρὸς οὐρανὸν βλέποντος, τὰ ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου τρέφων, τῷ δὲ καταβαλλομένῳ καὶ περιλάμποντι τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος ζωοποιῶν καὶ ἀνακινῶν γενέσεσιν καὶ μεταβολαῖς.*[2]

Da stellt sich wieder die Übereinstimmung mit Cicero, Kleomedes, Philo (vgl. S. 134) und mit Diodors Beschrei-

[1] 'als (priesterlicher) Herrscher leitend' Reitzenstein, oder 'den Kosmos tragend wie einen Kranz'.

[2] Vgl. Julian or. IV p. 137 d: *τὴν δὴ τοιαύτην φύσιν* (die irdische Welt) *ὁ θεὸς ὅδε μέτρῳ κινούμενος προσιὼν μὲν ὀρθοῖ καὶ ἐγείρει, πόρρω δὲ ἀπιὼν ἐλαττοῖ καὶ φθείρει, μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἀεὶ ζωοποιεῖ*

bung von Arabien ein (P. S. 134). „So schafft und formt sie um die Lebewesen in der unteren Weltregion, daß sie im Kreislauf beständigen Wechsels, Art für Art, Spezies für Spezies ineinander sich verwandeln, wie sie (die Sonne) denn auch mit den großen (d. h. den Himmels-) Körpern, die sie erschafft, also verfährt." ⟨*καὶ*⟩ *τὰ ἐν τούτοις τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου ζῷα ἕλικος τρόπον*[1] *μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν εἰς ἄλληλα, γένη γενῶν καὶ εἴδη εἰδῶν ἀντικαταλλασσομένης τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων σωμάτων ποιεῖ δημιουργῶν.* D. h. die Sonne ist die Erschafferin der Lebewesen des Äthers, der Gestirne, wie der Lebewesen der drei anderen Elemente. Sie verleiht den Gestirnen ihr Licht. Mit dem Hermetiker stimmt wieder Plinius überein (nat. hist. II 5, 12), wodurch bewiesen wird, daß die Bezeichnung 'Nus des Kosmos' sich nicht zufällig mit dieser Himmelstheorie verbindet: Eorum medius sol fertur amplissima magnitudine ac potestate, nec temporum modo terrarumque sed siderum etiam ipsorum caelique rector. hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet opera eius aestumantes . . hic suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat, praeclarus, eximius, omnia in-

κινῶν καὶ ἐποχετεύων αὐτῇ τὴν ζωήν· ἡ δὲ ἀπόλειψις αὐτοῦ καὶ ἡ πρὸς θάτερα μετάστασις αἰτία γίνεται φθορᾶς τοῖς φθίνουσιν usw. Zum Letzten vgl. P. S. 207. Anderes bei Cumont, Theologie solaire S. 16. — Aus dem Hermetiker schöpft wiederum Katrarios, Hermippus dialogus ed. Kroll u. Viereck XVI 116 ff., S. 24 f. Hermetische Schriften hat der Verfasser auch sonst benutzt, vgl. S. 21 Kr. u. V. Es ist möglich, mir sogar höchst wahrscheinlich, daß auch die Auszüge aus Poseidonios bei Katrarios (P. S. 366) einem hermetischen Traktat entnommen sind, nicht anders als die von mir P. S. 379 ff. analysierten Theorien. Katrarios selber beruft sich für seine Lehre von der Urzeugung auf 'heilige Bücher' (S. 33). Ich wüßte nicht, was außer der Hermetik in Betracht käme.

[1] D. h. wie eine *ἕλιξ* in sich selbst zurückkehrt, so die *γένη εἰς ἄλληλα*, kraft der von der Sonne bewirkten ewigen kreisläufigen *μεταβολὴ εἰς ἄλληλα*; ähnlich sagt Diodor nach Poseidonios: *τὰς διαδοχὰς εἰς ἀίδιον ἄγουσα διαμονῆς κύκλον*: s. S. 163.

tuens, omnia etiam exaudiens, ut principi litterarum Homero placuisse in uno eo video. (Dasselbe Homerzitat bei Poseidonios, s. S. 74, 79 u. 355). Denn auch dies kann nicht bedeuten, daß das Licht der Sonne sich in den Gestirnen spiegle wie im Monde, vielmehr heißt es, daß die Sonne, als Regent, als Nus, als Licht- und Wärmequell der ganzen Ätherwelt, als Herz des makrokosmischen Blutkreislaufes, allen übrigen Gestirnen zugleich Nahrung und Bestand gewähre.[1] „Denn aller Körper Erhaltung ist Verwandlung: unauflösliche bei den himmlischen (den Gestirnen), auflösliche bei den Sterblichen. Und das ist der Unterschied zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen und zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen.“ *παντὸς γὰρ σώματος διαμονὴ μεταβολή, καὶ τοῦ μὲν ἀθανάτου ἀδιάλυτος, τοῦ δὲ θνητοῦ μετὰ διαλύσεως, καὶ αὕτη ἡ διαφορά ἐστι τοῦ ἀθανάτου πρὸς τὸ θνητὸν καὶ τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον.* Wie der Wandel, wie der Kreislauf alles in der unteren Welt erhält, so auch die Himmelswelt (vgl. S. 107 und 163). Nur mit dem Unterschied, daß bei den Himmelswesen dieser Wandel keine Unterbrechung kennt; dort Ewigkeit der Lebewesen (der Gestirne) selber, hier Entstehen des einen aus dem anderen, *ἀλληλογονία*, Ewigkeit der Arten, Untergang der Individuen.[2] — Den Hermetiker erklären heißt ein kosmologisches System errichten — es ist das System des Poseidonios.

Die Sonne ist der ‘Demiurg des Alls’, lehrt der Hermetiker. Dasselbe lehrt Julian: So ist denn klar, daß auch die Zeugekraft des Königs Helios in der Mitte zwischen beider Leben inne steht (Intellegiblen und Ma-

[1] Dasselbe beweist auch Firmicus Maternus Math. I 10. 14: Sol optime maxime, qui mediam caeli possides partem, mens mundi atque temperies, dux omnium atque princeps, qui ceterarum stellarum ignes flammifera luminis tui moderatione perpetuas. Vgl. S. 382. Auch hier liegt dasselbe System zugrunde.

[2] Man vgl. den ähnlichen Gedanken bei Philolaos Fr. 2 Diels.

teriellen). Denn dies bezeugen auch die Phänomene: er vollendet die Arten, er bewirkt sie, er ordnet sie, er erweckt sie, und es gibt nichts, was ohne die 'demiurgische Kraft' der Sonne zur Geburt und an das Licht gediehe. Or. IV S. 140 B: *πρόδηλον οὖν ὅτι καὶ τὸ γόνιμον τοῦ βασιλέως Ἡλίου τῆς ζωῆς μέσον ἐστὶν ἀμφοῖν, ἐπεὶ τούτῳ μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα· τὰ μὲν γὰρ τελειοῖ τῶν εἰδῶν, τὰ δὲ ἐργάζεται, τὰ δὲ κοσμεῖ, τὰ δὲ ἀνεγείρει, καὶ ἓν οὐδέν ἐστιν, ὃ δίχα τῆς ἀφ' Ἡλίου δημιουργικῆς δυνάμεως εἰς φῶς πρόεισι καὶ γένεσιν.* Das Prädikat scheint spätantik. Und doch begegnet es zuerst — bei Poseidonios. In der Poseidonischen Beschreibung von Arabien liest man (Diodor II 52, 6 f.; s. P. S. 134): Die eingeborene Wärme ließ auch bei der Urzeugung der Lebewesen aus der Erde deren Mannigfaltigkeit entstehen, unter der Mitwirkung der allzeugenden, alles zum Leben erweckenden Sonnenwärme; die Sonne ist der 'Demiurg' aller Gestaltenfülle auf Erden: *συνεργήσαντος ἡλίου τοῦ ζωοποιοῦντος τὰς ἑκάστων μορφάς. καθόλου δὲ καὶ τῆς περὶ τὰ ἄνθη διαφορᾶς τῆς χρόας καὶ τῆς τῆς γῆς ποικιλίας τοῦτον ὑπάρχειν αἴτιον καὶ δημιουργόν. τὰ μὲν γὰρ χρώματα τὸ φῶς ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ ὀσμὰς τῶν καρπῶν καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν χυλῶν, ἔτι δὲ τὰ μεγέθη τῶν ζώων καὶ τὰς ἑκάστου διαθέσεις, πρὸς δὲ τούτοις τὰς τῆς γῆς ἰδιότητας, γεννᾶν*[1] *τὴν περὶ τὸν ἥλιον θερμασίαν, εἰς πολυτραφῆ χώραν καὶ γόνιμον ὕδωρ ἐνθάλπουσαν καὶ δημιουργὸν γινομένην τῆς ἑκάστου φύσεως.*

Als 'Demiurg des Alls' wird Helios auch gepriesen in der Musterrede des Menander, Walz, Rhet. Graeci IX S. 321: „Apollon Sminthios, mit welchem Namen sollen wir dich eher preisen? Als Helios, Walter des Lichtes und Quell dieses himmlischen Glanzes? (D. h. alles Licht geht aus von der Sonne.) Oder als Nus, der, wie die Theologen lehren, ebenso das Himmlische durchwaltet,

[1] Denn die Wärme 'zeugt': vgl. S. 71 ff.

wie er durch den Äther bis herab zur Erde dringt? Oder als den Demiurgen des Alls selber? Oder als eine zweite, ihm zunächst untergeordnete Kraft? Der du dem Monde sein Licht gibst, der du die Erde lehrtest, in ihren Grenzen sich zu bescheiden, der du das Meer seine Täler nicht überschreiten läßt. (D. h. die Sonne ist als die Ursache des makrokosmischen Stoffwechsels zugleich die Ursache des Gleichgewichts, der Ordnung und des Maßes in der Verteilung aller Stoffmassen.) Lehren sie doch, da alles vom Chaos ergriffen war, alles in Auflösung, von jenem wirren und vereinigungslosen Gewoge erfaßt: da habest du durch dein Hervorleuchten aus den himmlischen Sphären dies Chaos zerstreut, das Dunkel verscheucht und Ordnung auferlegt dem All. Doch darüber mögen die Weisen philosophieren." *Ὦ Σμίνθιε Ἄπολλον, τίνα χρή ⟨σε⟩ προσειπεῖν πρότερον; ἥλιον τὸν τοῦ φωτὸς ταμίαν καὶ πηγὴν τῆς οὐρανίου ταύτης αἴγλης; ἢ νοῦν, ὥς ὁ τῶν θεολογούντων λόγος, διήκοντα μὲν διὰ τῶν οὐρανίων, ἰόντα δὲ δι' αἰθέρος ἐπὶ τὰ τῇδε; ἢ πότερον αὐτὸν τὸν ὅλων δημιουργόν, ἢ πότερον δευτερεύουσαν δύναμιν; δι' ὃν σελήνη μὲν κέκτηται σέλας, γῆ δὲ τοὺς ἰδίους ἠγάπησεν ὅρους, θάλαττα δὲ οὐχ ὑπερβαίνει τοὺς ἰδίους μυχούς· φασὶ γὰρ τοῦ χάους κατειληφότος τὰ σύμπαντα καὶ πάντων συγκεχυμένων καὶ φερομένων τὴν ἄτακτον ἐκείνην καὶ ἀμιγῆ φοράν, σὲ ἐκ τῶν οὐρανίων ἀψίδων ἐκλάμψαντα σκεδάσαι μὲν τὸ χάος ἐκεῖνο, ἀπολέσαι δὲ τὸν ζόφον, τάξιν δ' ἐπιθεῖναι τοῖς ἅπασιν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν σοφῶν παισὶ φιλοσοφεῖν παραλείπω.*

Auch hier die Vereinigung der Prädikate 'Nus', 'Walter und Quell alles Lichtes', 'Demiurg', wie in der hermetischen Schrift. Daß Nus und Quell alles Lichtes (hic suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat) seit alters zusammengehören, d. h. seit Poseidonios, bewies uns Plinius (s. S. 370 f. u. 335). Mit dem 'Demiurgen' ist es

ebenso. Aber woher der Glaube, daß die Sonne auch das Chaos überwunden habe?

In der Anthologia Latina Nr. 389 (Riese) steht ein hymnisches Gedicht 'in laudem solis', das der nämlichen Idee zu dienen scheint, wie jene Sonnenfeier, die zu Rom, zumal seit Aurelian, am 25. Dezember, am 'Geburtstage der Welt' (natalis mundi) mit großem Pomp begangen wurde.[1] Wieder erscheint die Sonne als Demiurg. Der Sonnenaufgang wird Symbol der Wiedergeburt des Kosmos. Wie mit jedem neuen Tage die Sonne die Finsternis vertreibt und alles Leben weckt, so war es auch am Schöpfungstag der Welt. Wie sie das Chaos täglich überwindet, überwand sie es im Urbeginn. Auch hier derselbe philosophische Gedanke:

Dum mundum natura potens terramque dicaret,
Sol dedit ipse diem, horrentia nubila caelo
Dispulit et faciem roseo diffudit in orbe.
Pulcra serenigero fulserunt sidera motu.
Nam chaos est sine sole dies . . .
Sol rumpit tenebras, rutiloque ut fulget ab ortu
Spargit in aethereos flammantia lumina campos.
Haec armenta hominesque simul dant semina rerum,
Hinc alites, pecudum hinc [genus et] genus omne natantum . . .
Hinc calor infusus, totum qui continet orbem . . .
O mirum virtutis opus, quod flamma gubernat!
Nec non ipse suo praestat cum lumine sensus,
Hinc corpus, hinc vita redit, hinc cuncta resurgunt,
Namque docet Phoenix, ustis reparata favillis,
Omnia Phobeo vivescere corpora tactu.

Aber dieser Schluß vom Heute auf den ersten Tag —, begegnet er nicht wieder schon bei Diodor, in der Beschreibung von Arabien? Wie die Sonne dauernd alles Leben zeugt, erweckt, erhält, so war sie der 'Demiurg' am Urbeginn? Wir wollen weder dem Hermetiker noch dem lateinischen Poeten nehmen, was ihnen gehört: die Philosophie kann nur der Religion zurückgeben, was sie

[1] Siehe E. Norden, Die Geburt des Kindes S. 28.

von ihr empfangen hat. Hier Hymnus, dort System. Am Ende kehrt der Hymnus wieder, der am Anfang war. Zwar bleiben die Ideen, doch die Formen wechseln.[1]

Die Sonne, als männliches Gestirn, ist feurig, heiß und trocken, Licht des Nus, Walter der All-Seele, das makrokosmische Organ der Wahrnehmung; der Mond, als weibliches Gestirn, sein Licht empfangend von der Sonne, feucht und kalt, bedeutet Leib und Leben, Mutter und Empfängnis.[2] Eingepreßt in solche Formeln pflanzt sich eine Lehre bei den Astrologen fort (und nicht nur bei den Astrologen),[3] die auf den Kult eines asiatischen

[1] Also, schließt der wackere Forscher, muß Poseidonios doch ein Hymniker gewesen sein. Aus welcher 'Quelle' hätte die Hermetik sonst geschöpft?

[2] Codd. astrol. VII S. 219, Rhetorius: *Ὁ ἥλιος φύσεώς ἐστι θερμῆς καὶ ξηρᾶς, φῶς νοερόν, ψυχῆς ταμίας.* Codd. astrol. II S. 88, Valens: *Ὁ μὲν οὖν πανόπτης Ἥλιος, πυρώδης ὑπάρχων καὶ φῶς νοερόν, ψυχικῆς αἰσθήσεως ὄργανον.* — Rhetorius S. 222: *Ἡ Σελήνη φύσεώς ἐστιν ὑγρᾶς καὶ ψυχρᾶς, τὸ δὲ φῶς ἐκ τῆς ἀνακλάσεως τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς κεκτημένη, κυριεύει δὲ τοῦ σώματος κτλ.* Valens S. 89: *Ἡ δὲ Σελήνη γενομένη μὲν ἐκ τῆς ἀνακλάσεως τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς καὶ νόθον φῶς κεκτημένη, σημαίνει μὲν κατὰ γένεσιν ἀνθρώποις ζωήν, σῶμα, μητέρα, σύλληψιν* . . . Aehnlich Julian von Laodicea Codd. astr. I 13 ff. usw. Zur Physik der Renaissance (Leonardo da Vinci) vgl. P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci I (1906) S. 45; 176.

[3] Es wird nicht überflüssig sein, den Poseidonischen Ursprung dieser Prädikate hier noch einmal zu beweisen. Macrobius bringt Sat. I 17, 53 eine physikalische Deutung der Legende von der Geburt des Apollon auf Delos (Quelle Cornificius): namque post chaos ubi primum coepit confusa deformitas in rerum formas et in elementa enitescere terraque adhuc umida substantia in molli atque instabili sede nutaret, convalescente paulatim aethereo calore atque inde seminibus in eam igneis defluentibus haec sidera edita esse creduntur, et solem quidem maxima vi caloris in superna raptum, lunam vero umidiore et velut femineo sexu naturali quodam pressam tepore, inferiora tenuisse, tamquam ille magis substantia patris constet, haec matris. Da wiederholt sich die Lehre von dem Ueberwiegen der feuchten Elementarkraft im Monde, die durch Zeugnis für Poseidonios gesichert ist (s. S. 344), zusammen mit der Lehre von der 'Weiblichkeit' des Mondes und der 'Männlichkeit' der Sonne, als einer physikalischen Theorie, zusammen mit der Lehre von der dominierenden Kraft des Heißen, maxima vi caloris, in der Sonne, zum Unterschied vom tepor des Mondes, eine Lehre, die

Sonnengottes und einer asiatischen Mondgöttin zurückgeht. Und doch hat dies Paar auf seinem Weg einmal ein welterklärendes System durchwandert. In seiner Göttlichkeit hat es sich dadurch nur befestigt.

5. JULIAN

Die Sonne 'sät' den Nus, und zwar *τῷ ζωτικῷ*, d. h. durch ihre vis vitalis; da sie selbst ein Zoon ist, so zeugt sie auch als Zoon. Solches lehrt Plutarch. Und übereinstimmend damit besagt die Theorie des Stoikers bei Sextus, daß die Seelen letzthin von der Sonne kommen. Aber steht das nicht auch — bei Julian? In seiner Rede auf den König Helios? Or. IV p. 131, c: *λέγεται γὰρ ὀρθῶς ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶν καὶ ἥλιος ψυχάς, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἄλλων θεῶν* (den Gestirnen) *σπείρων εἰς γῆν*. D. h., so wahr der Satz ist, daß der Mensch den Menschen zeugt (nach Aristoteles),[1] so wahr ist auch, daß die Sonne die Seelen zeugt: sie 'sät' die Seelen aus sich selbst wie von den anderen Göttern (den Gestirnen) her zur Erde nieder. Da erscheint die Eschatologie des Poseidonios, gleichviel wie

wieder durch Zeugnis für Poseidonios gesichert ist, also eine Lehre von den Temperaturen der Planeten, entsprechend ihrem Ort im Kosmos, denn ebendarum steht die Sonne über dem Monde, weil der Mond 'feucht' und 'weiblich', die Sonne 'heiß' und 'männlich' ist. Wenn auch in nuce, es ist dasselbe kosmologische System wie das in der Eschatologie Plutarchs. Die Folgerungen sind bis hierher unausweichlich. Noch weiter scheint zu führen, daß die Sonne auch hier zum Chaos in Beziehung tritt. Daß Poseidonios selbst den Mythos so gedeutet hat, ist nicht unmöglich. Auch daß die Sonne mens mundi sei, ist diesen Allegoreten, 'physici', wie sie Macrobius zu nennen pflegt, geläufig, I 18, 15: physici *Διόνυσον Διὸς νοῦν*, quia solem mundi mentem esse dixerunt. mundus autem vocatur caelum quod appellant Iovem. unde Aratus de caelo dicturus ait *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα* (s. S. 356 f.). I 19, 9: mentis potentem Mercurium credimus . . . et sol mundi mens est.

[1] Metaph. *N* 5 p. 1092 a 16.

vermittelt,[1] um in dem letzten Kampf des griechischen, jedoch vom Geiste des Orients schon ganz und gar erfüllten Kosmos gegen seinen Überwinder mitzukämpfen.

Mehr über dieselbe Quelle des Julian erfährt man p. 151 d f., wo mit dieser Eschatologie die Meteorologie des Poseidonios sich verbindet: „Alles Wandels, aller *πάθη* in der Luft wie auf der Erde Ursache ist die Sonne (der Gedanke der Poseidonischen Meteorologie): wir selbst verdanken ihr unser Entstehen und unsere Erhaltung (*γένεσις* und *διατήρησις*, vgl. P. S. 206 oben). Aber das Göttlichere, was sie den Seelen gibt, indem sie sie vom Körper löst und in den Schoß der gottverwandten Wesenheiten hinanzieht, und wieder die Leichtigkeit und Spannkraft des göttlichen Strahls, den sie den Seelen gleichsam als Vehikel gibt zum sicheren Herabstieg zur Geburt:[2] mögen das andere preisen, wir wollen das lieber glauben als beweisen.“ Folglich hat es solche gegeben, die das haben beweisen wollen; daher der Beginn mit der Lehre der Anziehungskraft (*ἕλκει*), die die Sonne auf die irdische Materie ausübe. Die Lehre von dem Kreislauf und der Parallelismus zwischen dem Kreislauf der Materie und der Seelen ist derselbe bei Julian wie bei Plutarch. Aber hier wird der Seelenkreislauf noch ganz anders in das kosmische Geschehen hineingegründet: die Allnatur, die Einzelnaturen, der Mensch, und wieder der Mensch im Diesseits wie im Jenseits: dies die Stufen der Beweisführung. Die *ἀναθυμίασις* der Elemente und der Auf- und Niederstieg — auch eine *ἀναθυμίασις* — der Seelen: man bemerkt, wie schon der Anfang auf das Eschatologische zielt (in ‘Gaben’ des Gottes verwandelt Julian die Wirkungen): ‘Ist es

[1] Wahrscheinlich durch Jamblichs Kommentar zu den *λόγια* des Theurgen Julian; vgl. Bogner, Philol. 32 (1923) S. 271, 294. Ueber *ἥλιος ἀναγωγεύς* ebenda.

[2] Das ‘Vehikel’ ist neuplatonisch, nicht aber die Anziehung und Abstoßung.

nicht die Sonne, die von oben der ganzen Natur die Kraft des Zeugens mitteilt? Bewegt und erweckt sie nicht alles zum Leben? Daß jedes Einzelne ans Ende gedeiht, ist sie nicht dessen Ursache? Denn wie der Mensch den Menschen zeugt, nach Aristoteles, so auch die Sonne.[1] Und so ist es mit allem und jedem. Ruft nicht die Sonne Regen und Wind hervor und alle Vorgänge des Luftreichs, alle Wandlungen der Erde (s. S. 57), durch die doppelte Ausdünstung? . . . Und um zum Menschen zu kommen: wie wir aus ihr entstanden sind, gibt sie uns auch die Nahrung . . .' Wenn hierauf in Andeutungen, wie die Zoogonie, so auch die Psychogonie der Sonne vindiziert wird, kann man beides voneinander trennen? *Τὴν ὅλην δὲ οὐχ οὗτος φύσιν, ἐνδιδοὺς ἄνωθεν αὐτῇ τὸ γόνιμον, κινεῖ καὶ ἀναζωπυρεῖ; ἀλλὰ καὶ ταῖς μερισταῖς φύσεσιν οὐ τῆς εἰς τέλος πορείας οὗτός ἐστιν ἀληθῶς αἴτιος; ἄνθρωπον γὰρ ὑπὸ ἀνθρώπου γεννᾶσθαί φησιν Ἀριστοτέλης* καὶ ἡλίου. ταὐτὸν δὴ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων, ὅσα τῶν μεριστῶν ἐστι φύσεων ἔργα, περὶ τοῦ βασιλέως Ἡλίου προσήκει διανοεῖσθαι. τί δέ; οὐχ ἡμῖν ὄμβρους καὶ ἀνέμους καὶ τὰ ἐν τοῖς μεταρσίοις γινόμενα τῷ διττῷ τῆς ἀναθυμιάσεως οἷον ὕλῃ χρώμενος ὁ θεὸς οὗτος ἐργάζεται; θερμαίνων γὰρ τὴν γῆν ἀτμίδα καὶ καπνὸν ἕλκει, γίνεται δὲ ἐκ τούτων οὐ τὰ μετάρσια μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς πάθη, σμικρὰ καὶ μεγάλα. τί οὖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἐπέξειμι μακρότερα, ἐξὸν ἐπὶ τὸ πέρας ἤδη βαδίζειν, ὑμνήσαντα πρότερον ὅσα ἔδωκεν ἀνθρώποις Ἥλιος ἀγαθά; γινόμενοι γὰρ ἐξ αὐτοῦ τρεφόμεθα παρ' ἐκείνου. τὰ μὲν οὖν θειότερα καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας, καὶ τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς ὑμνείσθω τε ἄλλοις ἀξίως*

[1] Vgl. P. S. 205, Kleomedes in dem sogenannten Sonnenhymnus: *καὶ ὑπὸ πολλῆς τῆς δυνάμεως αὐτὸς ἔμπνουν παρέχεται τὴν γῆν, ὥς καὶ καρποφορεῖν αὐτὴν καὶ ζῳογονεῖν· καὶ ὅτι αὐτός ἐστιν αἴτιος τοῦ καὶ τὰ ζῷα ὑφεστάναι καὶ τοὺς καρποὺς τρέφεσθαι καὶ τελεσφορεῖσθαι.*

καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω, τὰ δὲ ὅσα γνώριμα πέφυκε τοῖς πᾶσιν οὐκ ὀκνητέον ἐπεξελθεῖν.

Was in derselben Quelle von der Sonne als dem Nus der Welt gestanden haben mag, ist in die Jamblichische Nus-Spekulation und in die Lehre von der intellektuellen Sonne aufgegangen: „... da doch der intellektuelle Helios (*νοερὸς ἥλιος*) durch seine ewige Zeugekraft und durch die 'Gaben' (d. h. Kräfte), die er aus seinem sphärischen Körper (der Sonne) niedergehen läßt, auch die sublunare (wie die obere) Welt erhält, das ganze Menschengeschlecht und zumal diese Stadt mit seiner Fürsorge bedenkt, wie er auch unsere Seele von Ewigkeit ins Dasein ruft als seine Begleiterin." Und übereinstimmend Epist. 51 p. 434c, an die Alexandriner: „Wollt ihr allein nichts davon wissen, daß Helios alles Leben zeugt und alle Bewegung schafft im All? (*ζῳογούμενα καὶ κινούμενα παρ' αὐτοῦ τὰ πάντα*). Den Mond nicht sehen, der durch seine (des Helios) Kraft und Macht Demiurg des Alls ist? (*τὴν δὲ ἐξ αὐτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ δημιουργὸν τῶν ὅλων Σελήνην οὐκ αἰσθάνεσθε ...*). Denn der große Helios ist das lebendige, beseelte, Nus-erfüllte, gütige Tempelbild des intellegiblen Vaters (*τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός*)." Den Demiurgentitel hat Julian zur Abwechslung dem Monde geliehen, zweifellos, damit die Sonne um so enger mit dem 'intelligiblen Vater' sich verbinde. An den Hermetiker gemahnt auch der Beweis der Sichtbarkeit: *ὃν δὲ ἐξ αἰῶνος ἅπαν ὁρᾷ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ βλέπει καὶ σέβεται.*

Wenn bei Julian vom Monde weiter nicht die Rede ist, so ist das daraus zu erklären, daß Julians Rede der Sonne gilt. Umgekehrt macht es Plutarch: da er vom Monde handelt, gibt er dem Monde den Vortritt vor der Sonne. Gleich bezeichnend aber ist bei beiden die Verbindung dieser Eschatologie mit diesem Vitalismus.

Noch einen Schritt weiter geht Julian mit der Enthüllung dieser Theorie in seiner fünften Rede (S. 172, B Spanh.). Licht und Wärme sind die beiden Energien der Sonne (s. P. S. 228). Wie die Sonne durch ihre lebenerweckende Wärme alles an sich zieht, hervorlockt und zum Keimen bringt, die schwere Materie leicht macht und zu sich emporhebt, so zieht sie durch ihr Licht die Seelen an; aus ihrer sichtbaren Anziehung ist auf ihre unsichtbare zu schließen: *ἕλκει μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πάντα καὶ προσκαλεῖται, καὶ βλαστάνειν ποιεῖ τῇ ζωπυρίδι καὶ θαυμαστῇ θέρμῃ,*[1] *διακρίνων οἶμαι πρὸς ἄκραν λεπτότητα τὰ σώματα, καὶ τὰ φύσει φερόμενα κάτω κουφίζει. τὰ δὴ τοιαῦτα τῶν ἀφανῶν αὐτοῦ δυνάμεων ποιητέον τεκμήρια. ὁ γὰρ ἐν τοῖς σώμασι διὰ τῆς σωματοειδοῦς θέρμης οὕτω τοῦτο ἀπεργαζόμενος πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντῃ καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτῖσιν ἱδρυμένης οὐσίας.* Zur Anziehungskraft (*ἑλκτικὴ δύναμις*) der Sonne s. S. 57 f. Daß die Seelen bei ihrem Aufstieg in die himmlische Region, sobald sie die Gestirnsnahrung zu kosten beginnen, eine Lichtnatur empfangen, lehrt Plutarch. Mit dem Licht und mit der Spiegelung des Lichts vergleicht Plutarch das Denken und Wahrnehmen der Dämonen, d. h. der körperlosen Seelen, in seiner Schrift 'Über das Sokratische Daimonion' S. 589 B (s. P. S. 466). Das Seelenpneuma selbst sei *αὐγοειδές*, und die Substanz der Seele lichtartig, lehrt Poseidonios (s. S. 189 f.).[2] Dieser

[1] Vitruv IX 1, 12: Fervor (solis) quemadmodum omnes res evocat et ad se ducit, ut etiam fructus e terra surgentes in altitudinem per calorem videmus, non minus aquae vapores a fontibus ad nubes per arcus excitari . . . Es folgt die Theorie von der Anziehung und Abstoßung, die die Sonne auf die Planeten ausübe.

[2] Es scheint, daß hieraus dann die Lehre vom Astralleib sich entwickelt hat. Orig. gegen Kelsos II c. 60 S. 183 Koetschau: *τὰ μὲν οὖν γινόμενα περὶ ψυχῆς τεθνηκότων 'φαντάσματα' ἀπό τινος ὑποκειμένου γίνεται, τοῦ κατὰ τὴν ὑφεστηκυῖαν ἐν νῷ καλουμένῳ αὐγοειδεῖ σώματι ψυχήν.* Suidas s. v. *αὐγοειδής*, aus Damaskios: *ὡς ἔχει τι ἡ ψυχὴ αὐγοειδὲς ὄχημα λεγόμενον, ἀστροειδές τε καὶ ἀίδιον.* Jamblich de myst. S. 125 P. *τὸ ἐν ἡμῖν αὐγοειδὲς πνεῦμα.*

lehrte auch, der Strahl sei wahrnehmend; er sei im Makrokosmos, was im Leib die Leitung von dem Sinneswerkzeug zum Zentralorgan.[1] In dem Strahl sei göttliche Substanz, lehrt wiederum Julian. Also bedeutet das Emporsteigen der Seelen, dank der Anziehung der Strahlen, in der Tat ein Ähnlich- und Gleichwerden mit der Gottheit. Um seine Ausbildung erst im Neuplatonismus zu erfahren, dazu ist der psycho-physische Parallelismus dieser Theorie des Lichts zu physikalisch, ätiologisch und materialistisch.[2] Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Theorie Julians um vier Jahrhunderte zurückdatiert, auf Poseidonios. Die Beschreibung von Arabien, die ihm Diodor entlehnt hat (P. S. 132 ff.), setzt an physikalischen Theorien nicht weniger voraus als 1. eine solare Zoologie, 2. eine solare Mineralogie, 3. eine solare Botanik, 4. eine solare Farbenlehre, 5. eine solare Geographie. Daß Poseidonios auch als der Schöpfer der solaren Meteorologie zu betrachten ist, lehrt auf den ersten Blick die Übersicht seiner Fragmente (s. P. S. 149 f., 154, 157, 165 usw.). Die solare Psychologie, will sagen Eschatologie, fügt sich von selbst diesem Systeme ein.[3] Dank dem Sonnenkult der Spät-

[1] Wie das Lichtpneuma des Mikrokosmos ist auch das des Makrokosmos ein *πνεῦμα αὐγοειδές* : *πνεύματος ἄνωθεν ἐπιρρέοντος αὐγοειδοῦς*, Galen an der S. 191 angeführten Stelle. Das *πνεῦμα αὐγοειδές* des Aethers erscheint daher auch in der Meteorologie des Poseidonios, bei Arrian, Stob. I 31, 8: *λευκή τε γὰρ καὶ αὐγοειδής ἐστιν* (*ἡ χιών*), *ὅτι πρὶν τραπῆναι ἐς ὕδωρ παγεῖσα θρύπτεται, οἷα δὴ οὐ σμικρὰν μοῖραν τοῦ πνεύματος φωτοειδοῦς ὄντος συνεπιλαμβάνουσα.* „Der Schnee ist nämlich deshalb weiß und strahlend, weil er vor der Verwandlung in Wasser gefriert und zerrieben wird, da er nicht geringen Anteil hat an Pneuma, das ja lichtartig ist.“ (Vgl. Brinkmann, Rh. M. 74 [1925] S. 52 u. 63.) Aus dem Kompendium der Meteorologie.

[2] Man kann auch umgekehrt argumentieren: diese Theorie stammt weder aus dem Mysterienkult noch aus der Astrologie; wäre sie so späten Ursprungs, so kämen als philosophische Autoritäten in Betracht Plotin, Porphyrios und Jamblich; Plotinisch ist sie nicht; Porphyrios war ein viel zu reproduktiver Kopf, um überhaupt dergleichen auszudenken, und Jamblichs Spekulationen laufen einen anderen Weg; folglich muß sie älter sein.

[3] Daß die Seele sowohl durch ihre eigene Kraft, durch ihre eigene

antike, der nach philosophischer Begründung suchte, scheint im vierten Jahrhundert Poseidonios eine Art von Renaissance erlebt zu haben. Eine eschatologische Theorie, die Seele und Sonne, Geist und Strahl so miteinander verband, konnte wohl auf den Kaiser, bei den Ahnungen, die ihn von Kindheit an befielen, mit der Macht einer Entdeckung wirken. In das neuplatonische System mit seinen Hypostasen, seinen intellegiblen Himmeln, seinem Gegensatz von Geist und Körper paßte das zwar schlecht hinein — man hat sich damit abgefunden. Wenn wir gerade bei Julian von diesem fast exakten, meteorologisch-mystischen, eschatologisch-physikalischen System so viel vernehmen, haben wir das nicht zuletzt auch seinem eigenen Bedürfnis zu verdanken, seine Sonnenabkunft vor sich selbst zu rechtfertigen. Dies System ist zugleich ein Stück seines Glaubens.

Daß die zünftige Astrologie dieselbe Theorie willkommen hieß, läßt sich verstehen; Censorin c. 8: itaque eum, qui stellas ipsas quibus movemur permovet, et animam nobis dare qua regamur. Firmicus Maternus Math. V praef. 5: Sol optime maxime qui omnia super omnia per dies singulos maiestatis tuae moderatione componis, per quem cunctis animantibus inmortalis anima divina dispositione dividitur, qui solus ianuas aperis sedis super-

Leichtigkeit, wie durch die Anziehung der Sonne emporsteigt, ist kein Widerspruch (gegen F. Cumont, Afterlife in Roman Paganism, Yale University Press 1922, S. 161). So wirken stets zwei Kräfte ineinander: die Kristalle wachsen auch durch eigene Kraft, und dennoch durch die Sonnenwärme (P. S. 132); die Erde zeugt durch ihre Lebenskraft die Lebewesen, die dennoch durch die Sonnenwärme wachsen und entstehen (P. S. 134); das Element der Luft hat seine eigene Regsamkeit und Kraft, und dennoch fängt es durch die Sonnenwärme an, sich auszudehnen, zu verdünnen und zu Wind zu werden (P. S. 152). Eins nicht ohne das andere. Auf dieser Gegenseitigkeit beruht der ganze Vitalismus. Und die Sonne wirkt auch nach dem ersten Buch der Tuskulanen mit (I 43): quam regionem cum superavit animus naturamque sui similem contigit et adgnovit, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit et finem altius se ecferendi facit.

nae. Man kann diese Psychogonie, wie sie in der Astrologie erscheint, wohl aus dieser Physik und Eschatologie erklären, aber nicht umgekehrt. Die Astrologie ist hier die Nehmende, die Philosophie die Gebende. Und auch die Lehre von der Anziehung und Repulsion der Sonne — übrigens nicht minder etwas, was die Astrologie von Poseidonios übernommen hat — genügt nicht, um allein aus sich zu einer solchen Eschatologie zu führen.[1] Vielmehr liegt ihr Ursprung, unseren Zeugen selbst zufolge, in einem gewiß auch religiösen, doch zugleich auch systematischen solaren Vitalismus, und das heißt: bei Poseidonios.

Schon öfters ist es uns begegnet — wie z. B. bei der Klimatologie, wie bei der Lehre von der *κρᾶσις* der Planeten —, daß in einer späten, ausgefallenen Notiz ein systematischer Zusammenhang erhalten blieb, der sich sonst nur erschließen ließ. So weiß Ammianus Marcellinus von der Sonne (21, 1, 11): sol enim, ut aiunt physici, mens mundi, nostras mentes ex sese velut scintillas diffunditans. Die 'physici' sind keine anderen, als auf die Macrobius sich beruft (vgl. S. 333). Die Sonne als den Nus des Kosmos zu betrachten und zugleich als Quelle alles Menschengeistes und den Nus des Makrokosmos mit dem Nus des Mikrokosmos durch die Lehre von dem Kreislauf ('Palindromie': vgl. P. S. 109) auch der Seelen und des Geistes zu vereinen, war von Ursprung ein Gedanke. Das bezeugt Ammian. Das Prädikat 'mens mundi' und die Eschatologie Julians sind einer und derselben Herkunft.

Die Welle des Eklektizismus, die über das System des syrisch-griechischen Ätiologen, kaum daß es vollendet war, hinweggegangen ist, hat es nicht auf die Dauer verschlungen. In der späteren Antike, auch im Neuplato-

[1] F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (1911) S. 175; Théologie solaire S. 463 ff.

nismus, steigen Teile seiner Umrisse wieder empor, jedoch nicht in der sichtbaren und fast allein bisher durchsuchten Oberschicht, sondern in einer Unterschicht, die als verborgene Substruktion die Weltgebäude, die der Aion baut und stürzt, noch tragen hilft bis in die Renaissance. In Leonardos Sonnenanbetung erwacht wieder der Geist des Poseidonios.

Und so sei erlaubt, mit ihr zu schließen:[1] „Die Gründe ihrer Größe und Tugend verspare ich auf das vierte Buch; aber wohl staune ich, daß Sokrates diesen selben Körper tadelt und daß er ihn einem feurigen Steine gleich nennt (Anaxagoras A 71 Diels: *πέτρον διάπυρον*), und sicher, wer ihn darob des Irrtums zieh, sündigte wenig (Platon Gesetze 967 c?). Doch ich möchte Wörter haben, die mir dienten, jene zu tadeln, die es mehr loben wollen, die Menschen anzubeten als dergleichen die Sonne, da ich im Weltall keinen Körper von größerer Erhabenheit und Tugend sehe als sie, und ihr Licht erleuchtet alle Himmelskörper, die über das Weltall sich verteilen (Plin. nat. hist. II 5, 13: Sol suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat; s. oben S. 370 f.). Alle Seelen stammen von ihr, weil die Wärme, die in den lebenden Wesen ist, von den Seelen kommt, und keine andere Wärme noch Licht im Universum ist, wie ich im vierten Buche zeigen werde. Und sicher, daß jene, so Menschen für Götter haben anbeten wollen, wie Jupiter, Saturn, Mars und dergleichen, den größten Irrtum begangen haben, sehend, daß, auch wenn der Mensch so groß wäre wie unsere Welt, daß er gleich einem winzigen Stern wäre, der ein Punkt im Weltall scheint („Die Erde, die im Verhältnis zu ihrer Entfernung von der Sonne von der Größe eines Punktes ist, würde von der Sonne betrachtet überhaupt nicht oder

[1] MS. Fol. 4ᵛ. Uebersetzt von Marie Herzfeld S. 43; vgl. auch P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci I, 1906, S. 49.

als der kleinste Stern erscheinen“, P. S. 200 f.), und außerdem bemerkend, daß selbige Menschen sterblich sind und verweslich und faulbar in ihren Särgen.“

Die Gräber der Götter, des Zeus usw., sind ein alter Gemeinplatz, erst der jüdischen, dann der christlichen Apologie. Aber dort triumphierten über sie Christus und Jehova. Hier triumphiert der Kosmos über den persönlichen Gott.

ANHÄNGE

1. ZUM POSEIDONIOS

Zu S. 33. Das Athenionproblem hat sich inzwischen auf eine neue Grundlage gestellt durch v. Wilamowitz, Athenion und Aristion, Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1923 S. 39 ff.

Daß es mit der Wahrheit des Historikers nicht immer stimmt, hat Wilamowitz in demselben Aufsatz mit gewohnter meisterhafter Interpretation gezeigt. Auf welches Konto jedoch die Differenz zu schreiben ist, bleibt immer noch die Frage. „So ist denn auch die Charakteristik des Athenion mit boshaften Insinuationen gewürzt, die besser für einen athenischen Gerichtsredner als einen philosophischen Historiker passen.“ Aber wie kommt es, daß daraus bei Poseidonios diese einzigartigen Charakteristiken entstehen, bei dem Gerichtsredner die Insinuation Insinuation bleibt? Aus persönlicher Gegnerschaft, politischer Tendenz allein läßt sich das kaum befriedigend erklären. „Es mag sein, daß die Philosophen darunter leiden mußten, daß Athenion, Aristion (ein Epikureer nach Appian) und Apellikon Philosophen und Römerfeinde gewesen waren, und er sie darum abschütteln wollte.“ Abschütteln, wo das mitten in einem Riesenwerke stand? Und wozu sollte der rhodische Prytan einen Athenion abschütteln? Aber Poseidonios ist der erste Historiker, der ein Säkulum und den Verfall, die Demoralisierung eines ganzen Säkulums zu schildern unternimmt. Aus einer ungeheuren Zahl von Einzelcharakteristiken setzte sich die Schilderung des ganzen Zeitalters zusammen. Das ist mehr als der Tragödienstil bei den Historikern des frühen Hellenismus, ebenso wie dies Interesse an den Fügungen eines ‘Daimonion’ mehr ist als der Wunder-Requisitenapparat eines Phylarch und anderer. Vielleicht stand Poseidonios nicht unähnlich zum Griechentum wie Tacitus zum Römertum. Vielleicht war aber überhaupt sein Werk mehr Sitten-, Zeit- und Weltgemälde als eine pragmatische Geschichte — in historischer Form eine Art comédie humaine. Wie dem auch sei: es ist vielleicht nicht nötig, gleich die niedrigsten Motive zu vermuten, wo, wie sich nun einmal nicht leugnen läßt, etwas Bedeutendes vor unseren Augen steht.

Zu S. 67. Meine Kritik an der Berechnung (Strabos S. 97 c) beruht nach Rehm, Sitzungsber. der Bayr. Ak. der Wiss. 1921, 1. Abhdl. S. 34, auf einem Mißverständnis. „Der Unterschied ist freilich minimal....

Ob Poseidonios die Rechnung gemacht und sich von der Geringfügigkeit der Differenz überzeugt hat, — während er augenscheinlich der mehr als eine Stunde längeren Dauer des längsten Tages an den Wendekreisen nicht gedacht hat? Logisch ist die Argumentation übrigens unanfechtbar."

Zu S. 79 ff. Unter einem anderen Gesichtspunkt findet man Vitruv interpretiert bei E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania S. 105 ff.

Zu S. 110 Zeile 6 von unten lies: alle fünf Tage.

Zu S. 126. Zum Nachleben der Geologie des Poseidonios in Mittelalter und Renaissance vgl. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II (1909) S. 291 ff.

Um nur eines herauszugreifen: Bei Seneca begegnet in der Aufzählung der Poseidonischen Probleme nat. qu. II 1, 4 (P. S. 55) die Frage: alliget aquas (terra) an aquis alligetur. Was heißt das? Alligare wird auch vom Binden auf chemischem Wege gebraucht. Seneca berichtet ep. 55, 2 von einer längeren Sänftenfahrt, die er um seiner Gesundheit willen gemacht, am Ufer von Cumae: der Weg war fest: erat enim a recenti tempestate spissum. fluctus autem illud, ut scis, frequens et concitatus exaequat, longior tranquillitas solvit, cum harenis, quae *umore alligantur*, sucus abscessit. Also ist das Poseidonische Problem: Was ist die bindende Kraft, die die Erde verfestigt und zusammenhält, die Elementarkraft der Erde oder die Elementarkraft des Wassers? Problem und Antwort findet man zusammen wieder in einem Exzerpt Alberts des Großen. (Duhem S. 303): „Si l'élément humide ne se trouvait pas bien infus parmi les parties terrestres, s'il ne leur était adhérent, s'il s'évaporait tandis que la terre se coagule, il ne resterait qu'une poussière de terre discontinue. Il faut donc que cet élément humide soit collant et visqueux, que ses parties enlacent les parties terrestres comme se tiennent les maillons d'une chaîne (daraus entsteht also eine Verbindung aus 'Zusammengefügtem', *ἐκ συναπτομένων*, als deren Beispiel Poseidonios immer wieder die Kette anführt; s. S. 38 ff.). Alors l'élément sec retient l'élément humide, tandis que la liqueur humide, interposée aux parcelles de l'élément sec, en assure la continuité." Albertus Magnus beruft sich auf Avicenna. Der Inhalt dieses Exzerptes des 'Avicenna' deckt sich, wie Duhem nachgewiesen hat, mit Auszügen aus einem dem Aristoteles zugeschriebenen Traktat 'De Mineris'. In einem Text aus dem 13. Jahrh. heißt es: „Terra pura lapis non fit, quia continuationem non facit, sed discontinuationem. vincens in ea enim siccitas non permittit eam conglutinari. fiunt autem lapides duobus modis; aut conglutinatione, ut in quibus domina est terra; aut congelatione, ut in quibus terra praedominatur."

D. h. Stein wird aus Erde entweder durch Frost (Erstarrung, 'Kristallisation') oder durch Zusammenbacken, je nachdem das Feuchte oder das Erdige überwiegt. Es ist dieselbe Theorie, die Grundlage der Erklärung des Kristalls bei Poseidonios ist: „Wenn Himmelswasser mit geringstem Bestandteil an Erdigem erstarrt, verdichtet es sich mehr und mehr durch die Beharrlichkeit längeren Frostes, bis alle Luft daraus hinaus ist und es in sich selber ganz gepreßt aus Feuchtigkeit zu Stein wird" (P. S. 172 f.). 'Wasser mit geringstem Bestandteil an Erdigem': d. h. überwiegt das Erdige, so tritt die andere Art der Bildung ein. Vgl. anch P. S. 37 u. 132.

Ein Rest derselben Betrachtung bei Plotin Enn. II 1, 6: *ἐπεὶ οὐδὲ τὴν γῆν ἄνευ ὑγροῦ φασι συστῆναι δύνασθαι· κόλλαν γὰρ εἶναι τῇ γῇ τὴν ὕδατος ὑγρότητα.*

Dieselbe Betrachtung über das Verhältnis zwischen Erdigem und Feuchtem, auf den Mikrokosmos angewandt, begegnet P. S. 386: „Überwiegt das Wasser, so wird das Lebewesen mit der Seele flüssig, leichtwüchsig, mit Leichtigkeit umschlingend, von der Fähigkeit auf andere Körper leicht heranzudringen und an ihnen zu haften, durch die einigende und vereinigende Kraft des Wassers. Denn das Wasser schmiegt sich allem an; und wo es im Verhältnis viel ist, löst es auf und zieht hinein, und wo es wenig ist, da verschmilzt es und wird zu dem, womit es sich mischt." Conglutinari = *κολληθῆναι.*

Zu S. 135 ff. Zur Meteorologie ist jetzt auch zu vergleichen Rehm, Das siebente Buch der Naturales Quaestiones des Seneca und die Kometentheorie des Poseidonios, Sitzungsber. der Bayr. Akad. der Wiss. 1921 Abhdl. 1.

Zu S. 183 ff. Vgl. Artikel Kleomedes P.-Wiss. XI von Rehm.

Zu S. 263 ff. Meine Analyse hat bestritten Pohlenz Nachr. d. Ges. der Wiss. zu Gött. phil.hist. Kl. 1921 S. 163 ff. „Aber diese Position wird damit erkauft, daß R. die wichtigsten Abschnitte p. 369—376 und 391—403 als 'Exkurs' und 'Anhang' ausscheidet, die einzelnen Widersprüche werden bald auf ein paar Zeilen, bald auf vielen Seiten abgemacht, und vor allem hat Galen selbst diese Disposition mit keinem Worte angedeutet."

Es handelt sich um ein Verhör von Stellen. Wenn es S. 331, 14 M. heißt: *ἐπεὶ δὲ ἄλλοτε ἄλλα περὶ τῶν αὐτῶν εὑρίσκεται γράφων, οὐκέτι ῥᾴδιον οὔτε τὴν γνώμη ἑρμηνεῦσαι τ'ἀνδρὸς οὐθ' ὅπῃ σφάλλεται, δεικνύναι,* und nun diese Stellen einzeln gegeneinander geführt werden, so ist der Ort dabei nicht gleichgültig. S. 334 M. lesen wir einen Übergang von *π. ψυχῆς* I zu allen drei oder vielmehr vier Büchern *π. παθῶν*, so umständlich, wie ein Übergang nur sein kann. Und wenn darauf mit den Definitionen begonnen, mit *ἐφεξῆς* usw. fortgefahren wird, so ist doch klar, daß nun der Anfang von *π. παθῶν*

erörtert wird. Die Schriften waren den Gegnern jedenfalls bekannt, sonst hätte die ganze Auseinandersetzung keinen Zweck. (Wenn Pohlenz meint, Galen kenne aus eigener Anschauung allein den Therapeutikos, verkennt er den Charakter dieser Schuldebatte.) Ferner, wenn Galen S. 348 M. schreibt: *ὥστε οὐδὲν ἄχρι γε τῆς τῶν ὅρων ἐξηγήσεως ἐναντίον ἀπεφήνατο τοῖς παλαιοῖς. ὁπόταν δὲ ἐφεξῆς ἐπισκέπτηται, πότερον κρίσεις τινὰς ἢ κρίσεσιν ἑπόμενα χρὴ νομίζειν εἶναι τὰ πάθη, καθ' ἑκάτερα μὲν ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν* . . ., so ist das wieder ein Übergang von einem Teil desselben Buchs zum andern, so regulär, wie so etwas nur sein kann. Damit beginnt die Erörterung über einen neuen Teil. Wenn im Verlauf dieser Erörterung S. 350, 8 auf sämtliche vier Bücher verwiesen wird, so ist das kein Übergang: *εἰ γὰρ ἐν αὐτῷ δὴ τούτῳ τὸ κῦρος τοῦ δόγματός ἐστιν* . . . *ὁ δὲ οὐδὲ καθ' ἓν τῶν τεττάρων βιβλίων* . . . *ἐποίησεν αὐτό, πῶς οὐκ ἄν τις αὐτὸν δικαίως μέμψαιτο*; Pohlenz macht daraus: „Und wenn es auch nachher 348, 5 heißt, daß Chrysipp hier zu [!] den 'folgenden' Ausführungen in Widerspruch gerät, so wird doch schon 350, 12 nicht von dem speziellen Buch I, sondern von allen vieren gesprochen." Gewiß, gesprochen wird z. B. auch von Zenon, Poseidonios usw., aber darauf kommt es doch nicht an. Wenn darauf 351, 8 ein Widerspruch aus *π. παθῶν* I und *κατὰ γένος ὅροι* VI folgt, so ist es wieder kein Zufall, daß auch hier wieder von *π. παθῶν* I ausgegangen wird. Es handelt sich um den Faden, um die Reihenfolge, nicht um das, was, um den Widerspruch zustand zu bringen, jedesmal hinzu gezogen wird. „Dann wird wieder zunächst ohne Buchzahl operiert." Pohlenz. Aber daß Galen an demselben Buche festhält, zeigt 354, 6: *ὃ σμικρὸν ἔμπροσθεν οὐκ ἐκ λόγου καὶ κρίσεως ἔφησε γίνεσθαι, προελθὼν ἐν λόγῳ καὶ κρίσει συνίστασθαί φησιν.* Wie ist das anders zu verstehen, als daß Galen dabei *π. παθῶν* vor Augen hat? „356, 13 folgt ein wörtliches Zitat, von dem wir zwei Seiten darauf erfahren, daß es aus dem Therapeutikos stammt und als Parallele zu einem früheren Zitat aus *π. παθῶν* dienen soll." Pohlenz. Aber aus diesem Zitat wird doch kein Widerspruch entwickelt! Der Widerspruch, um den es sich handelt, findet sich S. 351 u. 353 oben formuliert: Chrysipp widerspreche sich selbst in einem aus demselben Satze: *ἐπειδὰν μὲν 'ἄνευ κρίσεως' λέγῃ γίνεσθαι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, ἀκούειν ἡμᾶς ἀξιῶν, ὅτι μετὰ κρίσεώς τε γίνεται καὶ κρίσεις εἰσίν. ἐπειδὰν δὲ ἄνευ λόγου καὶ 'ἄλογα', τὸ μήτε ἄλογα μήτε ἐν ἀλόγῳ τινὶ δυνάμει* usw. Um diesen Widerspruch durchzuführen, beruft Galen sich u. a. für die beiden Bedeutungen für *ἄλογος*, die er will gelten lassen, auf Chrysipp: *ἐναργῶς ἐν τούτοις ὁ Χρύσιππος ἐνδείκνυται τὰ δύο σημαινόμενα.* Wenn dies Zitat aus dem Therapeutikos stammt, so beweist das doch nichts gegen die Anordnung der Widersprüche! „Das-

selbe Bild zeigt der folgende Abschnitt. 364, 12 und 366, 11 stehen Zitate aus dem Therapeutikos. 364, 3 werden alle Bücher zusammengefaßt, 365, 16 Therapeutikos u. *π. παθῶν* I für dasselbe Faktum genannt." Pohlenz. Aber er vergißt zu sagen, daß es sich dabei um Fragen handelt, die sich aus dem Hauptwiderspruch: *χωρὶς λόγου* oder vermöge einer *λογικὴ δύναμις*, ergeben, nämlich: kann *χωρὶς λόγου* bei Chrysipp *εἰκῇ* bedeuten (365, 2): *εἰ δὲ τὸ χωρὶς λόγου σημαίνει σοι τὸ εἰκῇ* usw. An die Frage der Ursache, die damit aufgeworfen wird, schließt wieder der kleinere, S. 365, 14 beginnende Widerspruch an. Zu dem Hauptwiderspruch, dem, was an Zitaten eingelegt war, bisher gedient hatte, wird man zurückgerufen S. 368, 6: *ἡ δὲ αὐτὴ μάχη κἂν τῷ κρίσεις τε φάσκειν εἶναι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ χωρὶς κρίσεως γίνεσθαι. τὴν μὲν οὖν ἐκ τοῦ πρώτου περὶ παθῶν ῥῆσιν, ἔνθα φησὶν χωρὶς κρίσεως γίνεσθαι τὰ πάθη, παρεθέμην ἔμπροσθεν.* Das greift zurück auf S. 353 und darüber hinaus auf S. 339, 4. Darauf folgt: 'An dieser Auffassung hält Chrysipp aber auch in seinem Therapeutikos fest.' In der Tat hatte das Galen, trotz seiner Zitate aus dem Therapeutikos, bisher noch nicht erwiesen. Darauf Zitate aus dem Therapeutikos, Einwände und deren Widerlegung, S. 369, 6: *οὐδὲν ἧπται τὸ ἀρρώστημα τῶν λογικῶν,* folglich gesteht auch hier Chrysipp eine *ἄλογος κίνησις* (= *χωρὶς κρίσεως*) ein. Ein anderer Einwand wird mit Hilfe des großen Poseidonischen Fragmentes überwunden (S. 369 ff.). Darauf folgt 376, 15: 'Jedoch Chrysipp gesteht dies nicht nur ein oder zweimal, sondern an vielen Stellen ein: *αὐτὸς ὁμολογεῖ δύναμιν ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς.* Wofür zum Beweis weitere Stellen aus dem Therapeutikos sich anschließen: 377, 9: *ἀλλὰ τοιούτων ὥσπερ ἡ κρίσις ἔργον ἐστὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως, οὕτως ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικήν.* usw. 379, 9: *ἅπαντα εἴρηται ὀρθῶς τῷ Χρυσίππῳ, μάχεται δὲ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη* usw. Die Übergänge zwischen den einzelnen Zitaten des Therapeutikos finden sich von mir P. S. 271 Anm. notiert. Im ganzen sind es nicht weniger als 14 Zitate, meist mit *ἐφεξῆς*, die sämtlich dem Therapeutikos entnommen sind. Zusammengefaßt wird das Ergebnis 390, 7: *ὅλως δέ, εἴ τις ἐκλέγοι* (!) *πάντα καὶ παραγράφοι νῦν, ὅσα κατὰ τὸ περὶ παθῶν εἴρηται βιβλίον,* womit wieder der Therapeutikos gemeint ist. Wie kann man da verkennen, daß Galen den Büchern Chrysipps gefolgt ist? Daß er von den drei ersten Büchern von *π. παθῶν* zum Therapeutikos übergegangen ist? Nicht auf die Zitate kommt es an, sondern auf die Übergänge. Die Übergänge, das lernten wir auf der Schule, zeigen die Gliederung.

Wenn Pohlenz meine Analyse bemängelt („Reinhardt ignoriert all das", was doch in meinen eigenen Inhaltsangaben erklärt wird), so hätte er erstens zu zeigen gehabt, wie Galen in Wahrheit dis-

poniert habe, oder daß er überhaupt nicht disponiert habe. Er hätte zweitens zu zeigen gehabt, wie Poseidonios disponiert habe, und drittens, daß beider Dispositionen übereinstimmen. Statt dessen wiederholt sich der Sprung über die Frage der Disposition hinweg in die Quellenkritik hinein. Da muß dann herausgefunden werden, S. 396, 8 (*ὑφ' ὧν γίνεται καὶ παύεται τὰ πάθη*) weise uns Galen selbst auf S. 368—376 zurück, wo von einer solchen Rückverweisung kein Wort dasteht. Da muß dann mit Hilfe solcher Beziehungen gefunden werden, der ganze Anfang des Galenschen vierten Buches sei „eine Erörterung über Chrysipps Anschauung vom Wesen der Affekte, die von seinen Definitionen und besonders von seiner Erläuterung der Definition des Affektes im allgemeinen ausgeht ..." (337), kurz, da hätten wir den Anfang von *π. παθῶν*. Galen wird Poseidonios. Daß es sich da um 'Widersprüche' handelt, bei Poseidonios um Aporien und Lösungen, daß hier die verschiedenen Stellen und Bücher Chrysipps in ihren Aussagen gegeneinander verhört, bei Poseidonios die Elemente des Irrationalen zergliedert werden, bleiben Unterschiede, die nicht ins Gewicht fallen. Auch daß zwischen der Disposition, die die bezeugten Poseidonischen Fragmente erkennen lassen, und der Disposition Galens der größte Unterschied besteht, erscheint als belanglos. Und damit Galen um so gewisser zu Poseidonios werde, muß Galen Chrysipps 3 Bücher *π. παθῶν* allein durch Poseidonios kennen, darf er nur den Therapeutikos unmittelbar benutzen, eine Annahme, für die sich Pohlenz nur auf seine Dissertation berufen kann. Nun werden die Zitate aus dem Therapeutikos zu einem Exkurs (377—390), als ob sie nicht bereits S. 368 begönnen. Nun lernen wir, daß, um von einem Exkurs zum Hauptthema zurückzukehren, der gewiesene Übergang ist (391, 3): *δεδειγμένου δὲ ἤδη σαφῶς αὐτῶν τοῦ τύπου μεταβήσομαι ἐπί τινα τῶν ὑπὸ τοῦ Ποσειδωνίου πρὸς τὸν Χρύσιππον ἀντειρημένων. Μεταβήσομαι*, das heißt also: ich lenke wieder ein! Nun lernen wir, daß, um von einem Hauptthema abzuspringen und einen Exkurs zu beginnen, der gewiesene Übergang ist (376, 13): *ἀλλὰ περὶ μὲν ἐκείνων καὶ αὖθις ἐροῦμεν. ὅτι δὲ ὁ Χρύσιππος οὐχ ἅπαξ ἢ δίς, ἀλλὰ πάνυ πολλάκις αὐτὸς ὁμολογεῖ δύναμίν τινα ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς ... ἔνεστιν ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων καταμαθεῖν.* D. h., mit dem Bisherigen ist es noch nicht genug, er widerspricht sich noch viel öfter. Welcher Exkurs! Nun werden Galens Zitate aus dem Therapeutikos zu einer „Ergänzung zu dem vorigen Abschnitt, wo er Poseidonios' Ausführungen über das gleiche Thema zitiert hat". „Wenn er z. B. 381, 3 die allgemeine Berufung auf die Schwäche als Ursache der Affekte ablehnt, so ist das nur eine Verwässerung des 371, 7 aus Poseidonios gebrachten Gedankens." Mag sein, hat aber doch nichts mit der Gliederung zu schaffen! Die

Gliederung erfahren wir S. 378, 10: *εἶθ' ἑξῆς ἐξηγούμενος αὐτὸ τοῦτο τάδε γράφει.* 379, 9: *ἅπαντα εἴρηται ὀρθῶς τῷ Χρυσίππῳ, μάχεται δὲ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη.* 383, 6: *Χρύσιππος δὲ οὔτε τῆς ἐν τούτοις ἐναντιώσεως αἰσθάνεται καὶ μυρία ἕτερα γράφει τοιαῦτα, καθάπερ ἐπειδὰν λέγῃ* ... Wie ist es möglich, diese Gliederung, diese Widersprüche von denen zu trennen, mit denen Galen sein viertes Buch begonnen hat? Es sei denn, daß man die Frage nach der Gliederung mit der Frage nach der Quelle zusammenwirft.

Zum Ergebnis: Pohlenz behauptet: „Galen hat also sein Buch so aufgebaut, daß er drei große Abschnitte aus Poseidonios zugrunde legte und in Zusätzen mit Hilfe des Therapeutikos die Polemik gegen Chrysipp durch den Nachweis von Widersprüchen ergänzte." Ich behaupte: wenn man den Nachweis der Widersprüche herausziehen wollte, bräche der ganze Aufbau des Galenschen Buchs zusammen.

Mag wer will entscheiden. Aber nicht begreiflich ist mir, wie man zugleich den ätiologischen Charakter des Werkes *π. παθῶν* anerkennen, zugleich als Aufbau ihm den Aufbau des Galenschen vierten Buches belassen kann. Denn dieser Aufbau wird diesem Charakter so wenig gerecht, daß die Rekonstruktion von Pohlenz, die sich dieses Aufbaus zu ihrer Grundlage bedient hatte, diesen Charakter überhaupt nicht hatte erkennen können.

Zu S. 281. „Auch wenn R. 281 meint, daß Chrysipp die Begriffe ‘guter, schlaffer Spannungszustand’ auf das Ethische übertrage, so denkt er sich nicht genug in Chrysipp hinein." Pohlenz scheint übersehen zu haben, daß ich Chrys. Fr. 471 übersetze (Galen S. 414 M.): *καθάπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος θεωρεῖται ἰσχύς τε καὶ ἀσθένεια, εὐτονία καὶ ἀτονία, πρὸς δὲ τούτοις ὑγίεια τε καὶ νόσος, εὐεξία τε καὶ καχεξία ... κατὰ τὸν αὐτόν, φησί, τρόπον ἀνάλογά τινα πᾶσι τούτοις καὶ ἐν ψυχῇ λογικῇ συνίσταταί τε καὶ ὀνομάζεται.* Ob ihm die übrigen Stellen, auf die ich mich beziehe, gegenwärtig waren, weiß ich nicht.

Zu S. 288. Pohlenz, NGWG. 1921 S. 177: „Falsch übersetzt R. 288 *τὸ δὲ δὴ μὴ μόνον ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον* mit ‘die Erfahrung, daß’. Es ist eine Behauptung Chrysipps (*φησί!*)." Nun bezieht sich aber dieser Satz zurück auf (Galen S. 371, 14 M.): *τὸ δὲ ὑπολαμβάνειν κατὰ ἀξίαν εἶναι τῶν συμβεβηκότων οὕτως κεκινῆσθαι, ὥστε ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον, μέγα πάθος ἐμφαίνει.* „Die ‘Vorstellung hingegen, daß es in Anbetracht der Umstände Recht und Gebühr sei, so zu reagieren, daß man die Vernunft ablehne’, ist Zeichen eines starken Affekts" (P. S. 283). Gewiß ist das *ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον* Chrysippisch, und doch handelt es sich hier so wenig wie dort um die Behauptungen Chrysipps: *τὸ δὲ δὴ μὴ μόνον ‘ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον’ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις, ὥς φησιν, ἀλλὰ καὶ προσυπολαμβάνειν, ὅτι, εἰ καὶ μὴ συμφέρον ἐστί, καὶ οὕτως ἑκτέον, μάχην περιέχει* ... D. h. das *προσυπολαμβάνειν*

enthält in sich selbst einen Widerspruch, die Tatsache in sich selbst, bei der Voraussetzung Chrysipps. Aber nicht die Behauptung widerspreche der Behauptung. Vielmehr wird aus dem Widerspruch der von Chrysipp anerkannten Tatsachen die Notwendigkeit einer neuen Psychologie gefolgert. Nicht auf den Widerspruch Chrysippischer Behauptungen ist es abgesehen, wie bei Galen, sondern auf den Nachweis, daß die Erfahrungen, auf die sich Chrysipp beziehe, mit seiner Erklärung unvereinbar seien. Daher kommt der Widerspruch auch erst damit herein, daß als Erklärung des Affekts (oder der von Chrysipp bezeichneten Erfahrung) die Größe des Vorgestellten betrachtet wird: *μάχην περιέχει φέρεσθαί τε ὡς ἐπὶ μέγα συμφέρον καὶ διὰ τὸ μέγεθος αὐτοῦ [εἰ καὶ ἀσύμφορόν ἐστιν, ἄξιον ἡγεῖσθαι τοῦ μεγέθους αὐτοῦ], εἰ καὶ μηδὲν ἔχει ὄφελος* (überl. *μέγεθος*), *ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον, ὅμως ἀντέχεσθαι ⟨καὶ⟩ οὕτως αὐτοῦ* (wie zuvor: *καὶ οὕτως ἑκτέον*). Daß es sich nicht um Chrysipps Behauptungen, sondern um die Tatsachen handelt, zeigt auch das Folgende: *ἔστω γὰρ τοὺς λέγοντας, ὅτι οὐκ ἔστι συμφέρον, ἀποστρέφεσθαι . . .· ἀλλὰ ἐκεῖνό γε ἀπίθανον, διὰ τὸ μέγα αὐτὸ ἀγαθὸν ὑπολαμβάνειν οἴεσθαι δεῖν, κἂν ᾖ μέγιστον κακόν, ὅμως αὐτὸ λαμβάνειν ἐπιφωνοῦντας 'ἔα μ' ἀπολέσθαι, τοῦτο γάρ μοι συμφέρει'*. Ich würde dies nicht auch noch erwähnt haben, wenn es nicht geeignet wäre, den Unterschied zwischen der Poseidonischen Problemlage und der der Galenischen 'Widersprüche' klar zu machen.

Zu S. 292. Es ist zu verbessern: „Und er (Poseidonios) antwortet: Weil überhaupt . . ." in: „Hierbei bemerkt er (Poseidonios), daß überhaupt . . .". *Ἐρωτᾷ τὴν αἰτίαν, διὰ ἣν οὐχ ἡ τῆς τοῦ κακοῦ παρουσίας δόξα τὴν λύπην ἀλλὰ ἡ πρόσφατος ἐργάζεται μόνη, καί φησι, διότι πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει . . .* (Galen S. 392 M.). Dies *καί φησι* dient zur Einleitung einer indirekten Rede nach irgendeinem Ausdruck, der zur Erläuterung eine solche erwarten läßt; *ἐρωτᾷ . . . καὶ φησι διότι . . .* heißt: er fragt und bemerkt dabei (nämlich bei der Gelegenheit der ersten Definition). So ist der Gebrauch, z. B. Hippolytos Elenchos V 7, 36: *ὡς Ὅμηρος λέγει 'ἕρκος ὀδόντων' . . . καί φησιν ὅτι τετριγυῖαι* usw. Sextus adv. log. II 8: *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καί φασι τούτων τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι.* Schol. Hes. Theog. 276: *Περσέα δὲ τὸν ἥλιον καλεῖ . . . καί φησιν ὅτι ὁ ἥλιος* usw. Ob ich *φησιν ὅτι* oder *φησι διότι* schreibe, ist eine Frage der Edition. Pohlenz, NGWG. 1921 S. 174 bleibt bei seiner Interpretation ein zweites Beispiel schuldig für die Konstruktion: *καί φησι·* „*διὰ τί . . .*". Aber auch ohne das würde es sich nicht leugnen lassen, daß das Folgende kein wörtliches Zitat, sondern nur eine Inhaltswiedergabe sein kann. Das *καί φησι* wird wieder aufgenommen durch *διὸ καὶ προενδημεῖν ⟨δεῖν⟩ φησι.*

Zu S. 320. Um auch fernerhin die Kongruenz Galens mit Poseidonios zu verteidigen, beruft sich Pohlenz S. 171 auf Galen S. 446 M.: *ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ.* „Auch diese Stelle paßt nicht zu Reinhardts Vorstellung von Poseidonios' Buch, und so hilft er sich damit, auch hier sei der 'enge Anschluß' wohl nicht von der Reihenfolge, sondern von dem inneren Zusammenhang der Lehren zu verstehen. ... Alles ganz schön, nur mit Galens Worten *ἕπεται δ' εὐθύς* usw., die klar die unmittelbare Folge in der Darstellung bezeichnen, unvereinbar. R. wird hier durch seinen Lieblingsgedanken bestimmt" usw.

Die Stelle lautet im Zusammenhang: Poseidonios hat in seinem ersten Buch *π. παθῶν* eine Art Epitome aus Platon gegeben: ... Erziehung und T u g e n d des Rationalen sei Wissen, denn das Irrationale sei keines Wissens fähig; die besondere T u g e n d des Irrationalen beruhe auf einer irrationalen Gewöhnung. Darauf folgt: *ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ ἐλέγχων τὸ σφάλμα διττόν, εἴτε ἐπιστήμας τις ἁπάσας αὐτὰς εἴτε δυνάμεις ὑπολάβοι. τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου λογικήν.* Kann das heißen: daran schließt sich in demselben Text unmittelbar ein Kapitel über die Tugenden an? Aber von den Tugenden handelt ja doch schon bereits das Vorausgehende! Wie kann Galen fortfahren: 'darauf geht er zu den Tugenden über'? Und was heißt denn das *κ α ί*? *κ α ὶ ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος*? Soll das von einem Ü b e r g a n g stehen? Was folgt denn noch sonst? Das k a n n sich nur auf die ausführliche Behandlung desselben Gegenstandes in der Tugendlehre *π. ἀρετῶν* beziehen: 'damit stimmt denn auch die Schrift *π. ἀρετῶν* überein'. Das *ἕπεται* wie z. B. Galen *π. κράσεως καὶ δυν. τῶν ἁπλῶν φαρμάκων* III 25 (Kühn 11 S. 612): *ἕπεται τῷ δόγματι τούτῳ καὶ τὰ καθαίροντα φάρμακα τοῖς μὲν ἑλκομένοις χυμοῖς ὑπάρχειν οἰκεῖα* und in x Fällen. (Man beachte auch wieder das *κ α ί*!) Und daß es hier nicht anders gemeint ist, lehrt S. 448, 6: *τῷ περὶ τῶν παθῶν δόγματι κ α ὶ τοῦ περὶ τῶν ἀρετῶν ἐξ ἀνάγκης ἑπομένου.* Oder will man etwa auch das von der Reihenfolge verstehen? Dabei beruft sich hier Galen auf eine *ἀκολουθία*, die für ihn der Anlaß sei, auch noch der Lehre von den Tugenden zu gedenken. Es ist dieselbe 'Folge', die er kurz zuvor durch *ἕπεται δ' εὐθὺς τοῖσδε* bezeichnet hatte. *ἐλέγχων* ebendort ist Erklärung zu *ἕπεται.* Versteht man *ἕπεται* von der räumlichen Aufeinanderfolge, so schwebt es in der Luft. Muß das gesagt werden? Und kann denn überhaupt *ἕπεται* das heißen? Und dies *εὐθύς*! Wie kann man verkennen, daß es dasselbe *εὐθύς* ist wie in *οἷον εὐθύς* usw., das *εὐθύς* der Bestätigung! Zum Galenischen Gebrauch vgl. Corpus medicor. V 9, 1 S. 220, 23. Und endlich der Zusammenhang des Ganzen: Im ersten Buch *π. παθῶν* hat

Poseidonios geradezu eine Epitome aus Platon gegeben: *ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ.* Welche Zumutung, dies auf die Reihenfolge der Gedanken in *π. παθῶν* zu beziehen! Als ob es auf die Reihenfolge ankäme und nicht vielmehr darauf, daß auch die Poseidonische Tugendlehre sich auf Platon gründe!

Zeigt aber dieser eine Fall, daß Galens Referat nicht die Gedankenfolge der Schrift *π. παθῶν* wiederholt, wie kann man dann aus der Gedankenfolge dieses Referats die Grundlagen zur Rekonstruktion der Schrift *π. παθῶν* sich holen wollen?

Für Pohlenz ergeben sich aus diesen und ähnlichen Ausstellungen jene 'krassen Beispiele', auf die er in der Rezension, Gött. gel. Anzeigen, 1922 S. 165, zurückverweist.

Zu S. 365 oben. Über Beziehungen zwischen den Beispielen des Seneca und denen des Cicero de nat. deor. II, des Hierokles u. a. handelt Wellmann, Hermes 52 (1917) S. 130 ff. (dessen Methode jedoch mir fremd ist).

Zu S. 366 ff. Pohlenz meint in seiner Rezension S. 167, meine Zurückführung der Zoogonie des Katrarios werde durch die Übereinstimmung des Tzetzes (Komm. zu Erga p. 58 G.) widerlegt: „Denn Katrarios stimmt hier mit seinem Zeitgenossen Tzetzes bei aller Verschiedenheit der Einstellung so wörtlich überein, daß man notwendig nach der altbewährten Methode eine gemeinsame Vorlage rekonstruieren muß, die wieder durch wörtliche Übereinstimmungen mit Diodor I 7. 8 (aus dem keiner der beiden Byzantiner stammt) als demokriteisch erwiesen wird." Man findet die Exzerpte des Katrarios, Diodor und Tzetzes nebeneinander jetzt in Diels' Nachträgen zu den Vorsokratikern S. XI ff. Aber um aus Tzetzes etwas zu schließen, muß man sich erst mit ihm vertraut gemacht haben, z. B. durch das Studium der Lykophronscholien in der Ausgabe von Scheer. Tzetzes schreibt seine Quellen nicht herunter, sondern würfelt sie durcheinander. Eine seiner Hauptquellen ist Diodor (vgl. Scheers Prolegomena S. XIV und z. B. einen Abschnitt wie den S. 100).

Nun steht in dem Hesiodscholion des Tzetzes am Anfang ein Stück, das z. T. mit Katrarios wörtlich übereinstimmt, gegen Diodor, z. T. mit Diodor wörtlich übereinstimmt, gegen Katrarios: *Φασὶν Ἕλληνες ὅσοι τὸν κόσμον γεννητὸν εἶναι λέγουσιν, ὅτι μετὰ τὸ διαρραγῆναι τὸ ἔρεβος* (= Katrarios) *καὶ τὸν ἀέρα συστῆναι καὶ ὑποστῆναι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλὴν* (= Diodor: *ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν*) *σηπεδονώδεις* (entsprechend den *σηπεδόνες* bei Diodor) *καὶ πομφολυγώδεις ὑμένας* (= Katrarios: *ὑμένες ἐοικότες πομφόλυξιν*, während bei Katrarios wiederum die *σηπεδόνες* fehlen) *ἐκ ταύτης ἀναδοθῆναι. ὧν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένων ἡμέρας, νυκτὸς*

δὲ τρεφομένων ταῖς σεληναίαις ὑγρότησιν (Sonne und Mond stimmt mit Katrarios überein, die Ernährung durch den Tau mit Diodor, der wieder von Sonnen- und Mondwirkungen nichts weiß; Katrarios: *αἱ δὴ μεθ' ἡμέραν μὲν ὑπὸ τοῦ ἡλίου διαθερμαινόμεναι, νύκτωρ δὲ ὑπὸ τῆς σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων περιθαλπόμεναι;*[1] Diodor: *τὰς μὲν νύκτας λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφὴν ἐκ τῆς πιπτούσης ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὁμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύματος στερεοῦσθαι). καὶ μετὰ τὴν αὔξησιν ἐκραγέντων* (= Diodor *τὴν τελείαν αὔξησιν λαμβανόντων καὶ ... περιρραγέντων*; Katrarios hat statt dessen nur: *χρόνῳ διαρραγεῖσαι) ἀνθρώπους συνέβη γενέσθαι καὶ παντοίων ζῴων ἰδέας* (= Diodor: *παντοδαποὺς τύπους ζῴων) πρὸς τὴν στοιχειακὴν ἐπικράτειαν, τὴν ὑδατώδη φημὶ καὶ πυρώδη καὶ γεώδη καὶ ἀερώδη* (dies ist so allgemein, daß es mit beiden übereinstimmt). *κατεξικμασθείσης δὲ τῆς γῆς ὑφ' ἡλίου καὶ μηκέτι γεννᾶν δυναμένης ἐξ ἀλληλογονίας φασὶ τὴν γέννησιν γενέσθαι* (= Diodor: *τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων). ὅτι δὲ ζῷα γεννᾶν οἶδεν ἡ γῆ, δεικνύουσι πολλαχόθεν καὶ ἐκ τῶν ἐν Θεβαΐδι τῇ Αἰγυπτίᾳ γεννωμένων μυῶν μετὰ τὴν τοῦ Νείλου τῆς ἀναβάσεως ὑποχώρησιν* (kombiniert aus Diodor I 10, 7: *ὅταν γὰρ τοῦ ποταμοῦ τὴν ἀναχώρησιν ποιουμένου τὴν πρώτην τῆς ἰλύος ὁ ἥλιος διαξηράνῃ, φασὶ συνίστασθαι ζῷα, τινὰ μὲν εἰς τέλος ἀπηρτισμένα, τινὰ δὲ ἡμιτελῆ καὶ πρὸς αὐτῇ συμφυῆ τῇ γῇ,* mit Diodor I 10, 2: *καὶ νῦν ἔτι τὴν ἐν τῇ Θαβαΐδι χώραν κατά τινας καιροὺς τοσούτους καὶ τηλικούτους μῦς γεννᾶν, ὥστε τοὺς ἰδόντας τὸ γενόμενον ἐκπλήττεσθαι· ἐνίους γὰρ αὐτῶν ἕως μὲν τοῦ στήθους* usw.).

Bis hierher reicht 'die Lehre der Hellenen' von der Urzeugung, die Tzetzes seiner Interpretation des Prometheusmythus voranschickt. Daß diese Interpretation selbst, obwohl auch sie den Urzustand zu schildern sucht, mit dieser Zoogonie in keinem weder inneren noch äußeren Zusammenhang steht, zeigt äußerlich der Übergang der indirekten Rede (*φασίν*) in die direkte: *οἱ τότε δὲ τῶν ἀνθρώπων ἁπλότητος ὄντες καὶ ἀπειρίας ἀνάμεστοι* usw., und zeigt innerlich die gänzliche Unvereinbarkeit dieser Betrachtung mit der Schilderung des Urzustands bei Diodor. Tzetzes hat also auch hier, nach seiner gewohnten Art, was er in seinen Quellen fand, bunt miteinander kombiniert. Der Versuch, mit Hilfe eines Stammbaums eine gemeinsame

[1] Zugrunde liegt auch hier die Poseidonische Lehre von den Kräften und der *κρᾶσις* der Planeten; s. S. 343. Was die übrigen Gestirne betrifft, so ist zu vergleichen Philo de prov. II 73: notandum ergo, quod Fixae in caussa sunt etiam temperantiae aeris; quia natura sunt frigida compositae, de se liquefacta diffundunt; et iste (aer) dilatatus caussa efficitur animalibus generationis faciendae.

Urquelle des Tzetzes, Diodor, Katrarios zu rekonstruieren, ist vergebliches Bemühen. Wenn Tzetzes nicht den Katrarios selbst benutzt — denn dies verbietet die Chronologie —, so dessen unmittelbare Vorlage, die auch kaum mehr enthalten haben kann.

Die Zoogonie des Tzetzes ist eine Vereinigung aus der des Katrarios und der des Diodor. Ginge sie selbständig auf einen gemeinsamen Archetypus zurück, so müßte sie dies durch eigene oder doch mindestens durch einen eigenen Zug verraten. Die Abhängigkeit des Tzetzes zeigt sich in seinen wörtlichen Übereinstimmungen mit Katrarios wie mit Diodor, während es zwischen diesen beiden bezeichnenderweise an solchen wörtlichen Übereinstimmungen fehlt (die *ὑμένες* und ihr Zerreißen gehören der Theorie als solcher und nicht dem Wortlaut an). Das Problem liegt ähnlich wie bei den Handschriften, wo auch die Gefahr vorliegt, die byzantinischen Interpolati mit den unabhängigen Zeugen zu verwechseln.

[Über das Kulturgeschichtliche bei Tzetzes s. jetzt Erich Reitzenstein, Theophrast bei Epikur und Lukrez, Orient und Antike 2 (1924) S. 71 ff.].

Zu S. 376. „So könnten die Dinge aus gar vielen Ursachen . . .“: ich erinnere mich dunkel, dies bei Proklos gelesen zu haben, kann jedoch die Stelle nicht angeben.

Zu S. 416. Gegen meine zu weitgehende ‘Skepsis’ gegen den Timaioskommentar des Poseidonios wendet sich Nestle irgendwo in der Berl. Phil. Wochenschrift. Skepsis ist also nicht Zweifel an der Ueberlieferung, sondern Zweifel an einer Gelehrtenkonjektur, die sich auf keine Ueberlieferung stützt.

2. ZU DEN UNTERSUCHUNGEN

Zu S. 6. Wie bekannt, hat Stobaios bei dem Exzerpieren seiner Handbücher, z. B. des Aëtius, oft getrennte, ja weit voneinander entfernte Stücke ineinandergezogen. So hat er z. B. I S. 211 (Wachsmuth) verschiedene Stoiker-Dogmen vereinigt, so daß nun Kleanthes als Subjekt und *φασί* nebeneinander stehen. So ist durch dasselbe Verfahren S. 219 W. Poseidonios zu Dogmen gekommen, die er nie gelehrt hat usw. usw. Andere Beispiele bei Diels, Doxographi S. 67 ff.

Die Änderungen, die Stobaios an Aëtius sich erlaubt hat, festzustellen, wird ermöglicht durch den Parallelauszug in der Epitome Pseudo-Plutarchs. Bei der Kritik der Didymos-Exzerpte bleibt ein solcher Anhalt uns versagt. Und doch muß man von vornherein erwarten, daß Stobaios mit dem zweiten Lehrbuch, das er in der Regel ebensowenig wie das erste nennt, nicht anders umging als mit jedem anderen. Denn wenn auch Areios jede Schule als ein Ganzes darstellte,

so konnte doch bei der Verteilung auf die Schulhäupter die Wiederholung mancher Hauptlehren nicht ausbleiben, und mit der Ausführlichkeit vermehrte sich die Schwierigkeit des Überblicks. Verfuhr Stobaios mit Areios Didymos wie mit Aëtius, so erklärt sich leicht, wie Fr. 27 (S. 462 Diels, Doxogr.) an die vier Arten des Vergehens nach Poseidonios sich ein Stück Chrysipp anschließen konnte, so daß zwischen beiden nicht mehr unterschieden werden kann; das *φησί*, das dem Poseidonios zukommt, geht in das *φασί* der Stoiker über. Ähnliches an Einschüben und Unterbrechungen hat man in den ethischen Eklogen festgestellt.

Zu S. 53 Anm. (und S. 106 Anm., S. 254 Anm.). Deutlicher gesprochen: Das Proömium der Geographie, dazu bestimmt, den Poseidonischen Begriff der geographischen Wissenschaft zu definieren, hub mit Worten an, die an die Formel für die Lehre von der Sympathie auf das eindrücklichste erinnern. In der Tat erbrachte das geographische Werk wohl die großartigste Bestätigung der Lehre von der 'Sympathie des Himmlischen und Irdischen', die man je unternommen hat. Erst diese Lehre gibt ihm seinen tieferen Sinn — den Sinn, der es zugleich von allen seinen Vorstufen, mit Hippokrates de aeribus aquis locis angefangen, unterscheidet. Die Anwendung der Sympathieformel auf den Begriff der Erdkunde ist wohlberechnet: der Begriff der Sympathie ist so sehr der Zusammenhalt, das formende Prinzip des Poseidonischen Systems, daß sich aus ihm nicht weniger die Form der Poseidonischen Geographie ergibt wie die der Lehre von der Mantik oder von der Gottheit.

Zu S. 56. Woher hat Strabo seinen Erdkartenentwurf (133 C. ff.)? Strabo zählt sieben Parallelen: 1. Der erste, südlichste, fällt im Osten auf die Südspitze von Tabrobane (Ceylon) oder etwas südlicher; im Westen durchschneidet er 'die südlichsten Teile Afrikas'. 2. Der zweite, der Parallelkreis von Meroe, durchschneidet im Westen unbekanntes Land, im Osten die Spitze von Indien. 3. Der Parallelkreis von Syene im Osten die Ichthyophagen, Gedrosien und Indien, im Westen 'eine Gegend die etwa 5000 Stadien südlicher als Kyrene liegt'. 4. Der Parallel von Alexandria geht im Westen durch Kyrene, durch ein Gebiet 900 Stadien südlich von Karthago und die Mitte Mauretaniens; im Osten durch Ägypten, Coelesyrien, das obere Syrien, Babylonien, Susiana, Persis, Karmanien, Gedrosien und das obere Indien. 5. Der Rhodische Parallel geht 'nach Eratosthenes durch Karien, Lykaonien, Kataonien, Medien, die kaspischen Tore und das kaukasische Indien'. (Die westlichen Punkte sind in einer Lücke ausgefallen, aber es ist klar, daß Eratosthenes nur für den Osten zitiert wird.) 6. Der Parallel von Alexandria in Troas geht im Westen durch Amphipolis, Apollonia in Epirus und die Gegend zwischen Neapel und Rom; ein wenig nördlicher ist der Parallel von Lysi-

machia, der 'nach Eratosthenes durch Mysien, Paphlagonien, Sinope, Hyrkanien und Baktrien geht'. 7. Der siebente Parallel wird zwar von Strabo in diesem Zusammenhang nicht mehr genannt, muß aber nach S. 63 C hinzugenommen werden: der Parallel durch den Borysthenes.

Was sollen diese sieben Parallelen? Sind sie das Gerüst eines Kartenentwurfs? So hat man sie erklärt. So hat man nicht gesäumt, sich ihrer zu bedienen zur Rekonstruktion sei es der Karte des Hipparch, sei es der Karte des Eratosthenes. Sie müßten Eratosthenisch sein, hat man geschlossen, weil Eratosthenes in diesen Sätzen zweimal selbst zitiert werde. Aber — welchen Gebrauch macht Eratosthenes von diesen Parallelen? Keinen. Die Grundlage des Eratosthenischen Entwurfs ist ein Zwei-Achsen-System. Auf den Meridian, den einzigen, der in der Karte steht, den Meridian von Alexandria, werden die Breiten nicht etwa durch Parallelen kartographisch projiziert, sondern es werden die Entfernungen der Oikumene als auf ihrer Mittelaxe abgetragen.[1] Redet Eratosthenes dabei vom Parallel von Thule, so geschieht das, weil der nördliche Endpunkt nicht wie die übrigen Punkte auf derselben Achse festzustellen war.[2]

Die einzige Längsachse ist der Rhodische Parallel.[3] Alles übrige wird mit Hilfe der 'Sphragiden' in dies Kreuz hineingebaut.[4] Hätte Eratosthenes die sieben Parallelen seinem Entwurf zugrunde gelegt, wozu bedurfte er der Sphragiden? Weshalb wird bei der Konstruktion der Sphragiden dieser Parallelen nirgends gedacht? Wenn z. B. Strabo in seiner Kritik der dritten Eratosthenischen Sphragis bemerkt (S. 79 C.): Die nördliche Begrenzung dieser Sphragis legt Eratosthenes durch Thapsakus und die kaspischen Tore; nun aber liegt Thapsakus südlich des Taurusgebirges, die kaspischen Tore dagegen auf gleicher Breite; folglich fällt diese Begrenzung nicht mit der Längsachse, der Linie von den Säulen des Herkules durch Rhodos und Athen, zusammen: so muß also doch Eratosthenes den ungefähren Zusammenfall dieser Begrenzung mit seiner Längsachse behauptet haben. Aber weshalb fällt dann in der ganzen übrigen Kritik nirgends auch nur ein Wort über das Verhältnis zwischen den Sphragiden und den sieben Parallelen, wenn denn Eratosthenes diese Parallelen zur Grundlage seines Entwurfs gemacht hatte? Ja, weshalb scheint dann Eratosthenes das Wort 'Parallel' in seiner Sphragidenkonstruktion

---

[1] Strabo S. 63 C.

[2] Strabo a. O. . . . *ἐνθένδε εἰς τὸν Ἑλλήσποντον περὶ ὀκτακισχιλίων ἑκατόν, εἶτ' εἰς Βορυσθένη πεντακισχιλίους, εἶτ' ἐπὶ τὸν κύκλον τὸν διὰ Θούλης . . . ἄλλους ὡς μυρίους χιλίους πεντακοσίους.* Von sieben Parallelen ist hier keine Rede.

[3] Strabo S. 67 C; Berger, Die geogr. Fragmente des Eratosthenes S. 170. [4] Strabo S. 78 C.

überhaupt nicht zu kennen? Wenn Eratosthenes zweimal bei der Konstruktion dieser Parallelen zitiert wird, so sind gerade diese Zitate ein Beweis des nicht-Eratosthenischen Ursprungs; das erste besagt nichts weiter, als daß dieser Parallel mit der Eratosthenischen Längsachse zusammenfalle; das zweite, daß Eratosthenes, wie im Süden, so auch im Norden seiner Längsachse von Osten nach Westen eine Sphragidenkonstruktion errichtet hatte, dergestalt, daß die Linie Baktrien, Sinope, Lysimachia parallel der Linie Indien, Kaspische Tore, Rhodos führte. Überhaupt erfüllen die sieben Parallelen keinen rechnerischen Zweck; gerechnet wird nach Graden oder Hexekontaden. Aber wenn sie weder der Kartenkonstruktion noch der Berechnung ursprünglich gedient haben, so bleibt nur übrig, was auch Strabo selber andeutet: die Klimatologie (132 C.): *λοιπὸν εἰπεῖν περὶ τῶν κλιμάτων.* Nun wissen wir durch Strabo selbst, daß Poseidonios in seiner Klimatologie die Oikumene nicht nach Graden noch Hexekontaden, sondern nach einer bestimmten Zahl von Parallelen eingeteilt hat (102 C.): *ἐπιχειρήσας δὲ αἰτιᾶσθαι τοὺς οὕτω τὰς ἠπείρους διορίσαντας, ἀλλὰ μὴ παραλλήλοις τισὶ* (!) *τῷ ἰσημερινῷ, δι' ὧν ἔμελλον ἐξαλλάξεις δείκνυσθαι ζώων τε καὶ φυτῶν καὶ ἀέρων, τῶν μὲν τῇ κατεψυγμένῃ συναπτομένων, τῶν δὲ τῇ διακεκαυμένῃ, ὥστε οἱονεὶ ζώνας εἶναι τὰς ἠπείρους.* Welches waren diese bestimmten Parallelen? Die Antwort geben die oben angeführten Stellen des Priscian und Isidor. Im einzelnen mag Strabo dann auch selbständig Hipparch und Eratosthenes verglichen haben, die Siebenzahl hat er von Poseidonios übernommen. Bei Poseidonios hatte diese der Veranschaulichung gedient, ähnlich wie der Vergleich der Harfe in der Klimatologie der Rassen bei Vitruv (vgl. P. S. 82).

Es versteht sich, daß sich dann die Astrologen die Gelegenheit nicht haben entgehen lassen, die sieben Klimata mit den sieben Planeten zusammenzubringen (F. Boll, Studien über Claudius Ptolemaeus, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 21, 1894, S. 184 ff.). Daß bereits Poseidonios dies getan, ist daraus nicht zu schließen, ebensowenig wie geschlossen werden darf, daß er die fünf Zonen den fünf Planeten zugeordnet hätte (mit K. Trüdinger, Stud. zur Gesch. der griech.-röm. Ethnographie 1918 S. 122). Daß aber gar die astrologische Ethnographie des 2. Kap. der Tetrabiblos des Ptolemaeus auf Poseidonios zurückginge, wie Boll S. 194 ff. u. 213 ff. zu beweisen versucht hat, davon kann nach allem heute nicht mehr die Rede sein. Vgl. auch Trüdinger S. 81 ff.

Zu S. 213 Anm. 2. Zu vergleichen ist die S. 203 angeführte Stelle aus Areios Didymos: die Allseele ist eine *ἀναθυμίασις* aus Luft, Erde und Meer (d. h. aus dem im Kosmos enthaltenen Feuchten). Die Heraklitinterpretation des Aëtius stimmt damit überein.

Zu S. 235 Anm. Tertullians Quelle sind vor allem die fünf Bücher

des Hermipp von Beryt (Hadrianischer Zeit) über die Traummantik, ein großes Sammelwerk, aus dem auch der Schriftstellerkatalog bei Tertullian geschöpft sein wird. Darin erscheint — nicht Poseidonios, wohl aber Kratipp; den Peripatetikern ist Raum gewährt. Will man mit Norden (Verg. Aen. VI² S. 42) schließen: Was Cicero und Tertullian gemeinsam haben, muß von Poseidonios sein, so muß man annehmen, daß sowohl Cicero wie Hermipp (direkt oder indirekt) ausschließlich sich an Poseidonios hielten. Beides trifft in keiner Weise zu.

Zu S. 257. Mit Cicero stimmt Chalcidius in Plat. Tim. c. 251 überein: ex quo fieri, ut adpareant imagines ignotorum locorum simulacraque hominum tam viventium quam mortuorum. Die Theorie, die freilich nur in einem mageren Auszug vorliegt, gibt sich als Lehre 'Heraklits und der Stoiker'. In Wahrheit ist sie die des Poseidonios: Heraclitus (Fr. A 20 D.) vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione conectit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare. [Fehlt einiges] ex quo fieri, ut adpareant imagines ignotorum locorum simulacraque hominum tam viventium quam mortuorum. Idemque adserit divinationis usum et praemoneri meritos instruentibus divinis potestatibus. Die Theorie ist dieselbe, die ich P. S. 435 f. u. 453 dem Poseidonios zugesprochen habe. Auch hier keine Spur von 'Platonismus'. Mantik ist eine Berührung zwischen dem Allgeist und dem Einzelgeist; daher im folgenden: miscereque se divinae intellegentiae, quam Graeci *νοῦν* vocant, et velut ex maiore disciplina minusculas scientias mutuatas, quae summa et eminens imaginetur mens, nuntiare mentibus nostris, invitante ad coetum animae nocturnae solitudinis opportunitate. Die Termini, *λόγος* und *νοῦς*, für diese Berührung sind dieselben wie bei Plutarch de deo Socratis S. 588 D ff.; vgl. P. S. 466 u. 470 f. und oben S. 259 Anm.

Zu S. 287 ff. Der Aufsatz von R. M. Jones, Posidonius and Ciceros Tusculan disputations I 17—81, Classical Philology XVIII S. 202 ff., der Pos. ebenfalls als Quelle der Tusk. ausschließt, ist mir leider nur aus der (zustimmenden) Rezension von Klotz in der Berl. Phil. Wochenschrift 1925 S. 827 bekannt.

Zu S. 299. Seneca und Poseidonios fallen nicht zusammen. — Pohlenz findet, S. 166 seiner Rezension, damit dem Welterklärer nichts vom Scholasticus anhafte, ignoriere ich Seneca ep. 87, 31 ff., wo Poseidonios Antipaters dialektische Widerlegung eines dialektischen Sophismas weitergebe. Ich glaube allerdings, daß dies Fragment mit den Syllogismen dieses Briefes nichts zu tun hat. Poseidonius führte Antipaters Widerlegung an, nicht zur Verteidigung, denn wie wir hören, hatte kein Stoiker das angegriffene Sophisma

erfunden, sondern um die Frage aufzuwerfen: ist Armut, auf ihre Wertmöglichkeit betrachtet, wirklich, wie Antipater behauptet hatte, nur eine *Negation* des Besitzes, *στέρησις, ἀνυπαρξία*? Ist sie nicht vielmehr eine parvi *possessio*? Es handelt sich um das ethische *Wesen* der Armut: de isto videbimus, si quando valde vacabit, quae sit divitiarum, quae paupertatis substantia. Wenn darauf Seneca dem römischen Volke seine ursprüngliche 'Armut' loben möchte, als den Grundstein und die *Ursache* seines Imperiums, so begreift man ungefähr, weshalb für ihn, und offenbar auch schon für Poseidonios, Armut, als Wert, keine bloße Negation sein konnte: ut populus Romanus paupertatem, fundamentum et *causam* (!) imperii sui, requirat ac laudet, divitias autem suas *timeat*, ut cogitet has se apud victos repperisse, hinc ambitum et largitiones et tumultus ... inrupisse, nimis luxuriose ostentari gentium spolia, quod unus populus eripuerit omnibus, facilius ab omnibus uni eripi posse. Das stimmt mit dem Poseidoniosfragment § 31 desselben Briefes überein: divitias esse *causam* malorum ... inflant animos, superbiam pariunt, invidiam contrahunt et usque eo mentem alienant, ut fama pecuniae nos etiam nocitura delectet (s. P. S. 339), stimmt ferner mit der Geschichtsauffassung des Poseidonios überein (s. P. S. 31 u. 32 A.), und auch Diogenes Laertius VII 128 bleibt davon nicht allzu fern (wenn man die orthodoxe Lehre damit vergleicht): Panaitios und Poseidonios lehren, die Tugend sei nicht *αὐτάρκης*, sie bedürfe der Gesundheit, der Mittel und der Macht, *χορηγίας καὶ ἰσχύος*.

Zu S. 324. Die Seele gibt dem Körper das Eidos: danach ist nun wohl auch die Nachricht des Macrobius in Somn. Scip. I 14 zu verstehen, Poseidonios habe die Seele 'idea' genannt; d. h., dem Zusammenhang nach, nicht die Weltseele, sondern die Einzelseele. Vgl. P. S. 417 A.

Zu S. 347. Das ist gewiß auch eine Lehre von der Verwandtschaft unserer Seele mit der Himmelswelt, jedoch von der verbreiteten gar sehr verschieden. Man erwäge danach, zu welchem Erfolg es führen muß, wenn man nach solchen allgemeinen Anschauungen Poseidonios zu 'rekonstruieren' unternimmt (ein Beispiel dafür ist Gerhäußer, Der Protrepticus des Poseidonios). Übrigens mag hier ein alter Irrtum doch einmal berichtigt werden. Plinius nat. hist. II 95 schreibt: Idem Hipparchus numquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprobaverit cognationem cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli usw. Man pflegt daraus zu schließen, Hipparch habe die Herabkunft unserer Seelen aus dem Himmel gelehrt; so Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben S. 115; Cumont, La théol. solaire S. 24 usw. Aber das ist kein Referat einer Lehre, sondern ein Lob Hipparchs als des astronomischen Genies:

dadurch, daß Hipparch den Himmel so genau erforscht hat — ausus rem etiam deo improbam —, hat er wie kein anderer von der Verwandtschaft unserer Seele mit dem Himmel Zeugnis abgelegt; denn nur Verwandtes kann einander erkennen; derselbe Topos bei Achill, Comment. in Arat. S. 30 Maass, von der Erfindung der Astronomie: *οὐδὲν δὲ παράδοξον ὑπ' ἀνθρώπων τοσαύτην εὑρεθῆναι θεωρίαν· ψυχὴ γὰρ πᾶσα ἀθάνατος κατελθοῦσα ἐξ οὐρανοῦ ἀνανεύουσα ὡς ἐς συγγενῆ τὸν οὐρανὸν πάντα τὰ συνήθη θεωρεῖ καὶ ἐπισπᾶται, πρὸς ὃν καὶ ἀναχθῆναι ἐπείγεται.* D. h. die Astronomie beweist unsere Himmelsverwandtschaft. Ebenso Manilius II 115, IV 910 usw. Was Hipparch gelehrt hat, folgt bei Plinius nun erst: novam stellam et aliam in aevo suo genitam deprehendit usw. Es empfiehlt sich nicht, Hipparch und Plinius zu verwechseln.

Zu S. 349. Der hier behauptete Zusammenhang zwischen den theoretischen Bestandteilen des Mondmythos und den davor entwickelten kosmologischen Theorien läßt sich zu noch größerer Evidenz erweisen.

Im 16. Kapitel S. 928 F gibt Plutarch eine Charakteristik des Mondes. Diese Charakteristik — auf der Grenze zwischen physiognomischer und physikalischer Betrachtungsart sich haltend — hat es darauf abgesehen, den Mond von allen übrigen Gestirnen abzurücken. Seine Substanz sei nicht lauter und rein wie die der andern, sein Licht aus zweierlei Substanz gemischt, Mischung bedeute Affizierung, *πάθος*, seine Wärme sei kraftlos und stumpf, seine Bewegung träg, langsam und schwerfällig, sein Wesen, kurz, sei Schwäche und Erleiden (*πάθος*):

Ἀλλὰ τἆλλα μὲν ἴσως ἄστρα καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν εἴς τινα φύσιν καθαρὰν καὶ εἰλικρινῆ καὶ τῆς κατὰ πάθος ἀπηλλαγμένον μεταβολῆς τιθεμένοις ὑμῖν (den Peripatetikern) *καὶ κύκλον ἄγουσιν ἀϊδίου καὶ ἀτελευτήτου περιφορᾶς ... οὐκ ἄν τις ἔν γε τῷ νῦν διαμάχοιτο, καίτοι μυρίων οὐσῶν ἀποριῶν* (spielt an auf die Einwände der Stoiker, also des Poseidonios). *ὅταν δὲ καταβαίνων ὁ λόγος οὕτω θίγῃ τῆς σελήνης, οὐκέτι φυλάττει τὴν ἀπάθειαν ἐν αὐτῇ καὶ τὸ κάλλος ἐκεῖνο τοῦ σώματος· ἀλλ' ἵνα τὰς ἄλλας ἀνωμαλίας καὶ διαφορὰς ἀφῶμεν, αὐτὸ τοῦτο τὸ διαφαινόμενον πρόσωπον πάθει τινὶ τῆς οὐσίας ἢ ἀναμίξει πως ἑτέρας ἐπιγέγονε· πάσχει δέ τι καὶ τὸ μιγνόμενον· ἀποβάλλει γὰρ τὸ εἰλικρινές, βίᾳ τοῦ χείρονος ἀναπιμπλάμενον. αὐτῆς δὲ νώθειαν καὶ τάχους ἀμβλύτητα καὶ τὸ θερμὸν ἀδρανὲς καὶ ἀμαυρόν, ᾧ κατὰ τὸν Ἴωνα 'μέλας οὐ πεπαίνεται βότρυς', εἰς τί θησόμεθα πλὴν ἀσθένειαν αὐτῆς καὶ πάθος;*

Daß diese Charakteristik stoisch, vielmehr Poseidonisch ist, ist nicht schwer zu beweisen. Die Sonne sei *εἰλικρινὲς πῦρ*, der Mond *ἀερομιγὴς* und *πρόσγειος*, nach Poseidonios: Diog. Laert. VII

144.[1] Priscian S.72 Byw. (vgl. S. 344): Poseidonios lehre: solis quidem ignem sincerum esse et summae virtutis (*τὸ μὲν γὰρ τοῦ ἡλίου πῦρ εἰλικρινὲς εἶναι καὶ δραστικώτατον*), lunae vero ignem non sincerum sed infirmiorem (*ἀσθενές, ἀδρανές*) esse et imbecillem (*νωθρόν*). Dazu kommen die Parallelen aus Plutarch selbst, 933 D.: *εἴπερ οὖν ἡ σελήνη πυρὸς εἴληχε βληχροῦ καὶ ἀδρανοῦς, ὥσπερ αὐτοὶ λέγουσιν* (die Stoiker, d. h. Poseidonios). 935 A: *πῦρ θολερόν, ὥσπερ οἱ Στωικοὶ λέγουσι, καὶ τρυγῶδες. Τρυγῶδες*: d. h. der Mond ist der Bodensatz, die 'Hefe' der Aetherregion. Endlich S. 928 D, in einem Kapitel, über dessen Poseidonischen Gehalt man S. 331 vergleiche: *λέγουσι δὲ τοῦ αἰθέρος τὸ μὲν αὐγοειδὲς* (vgl. S. 381 A.) *καὶ λεπτὸν ὑπὸ μανότητος οὐρανὸν γεγονέναι, τὸ δὲ πυκνωθὲν καὶ συνειληθὲν ἄστρα· τούτων δὲ τὸ νωθρότατον εἶναι τὴν σελήνην καὶ θολερώτατον.*[2] Und was die 'Mischung' anbetrifft, so geht nicht minder aus Plutarch hervor, daß Poseidonios selber diese Mischnatur des Mondes, *μῖξις* und *ἔξαψις*, gelehrt hat (929 D): *ὃ δὲ λέγει Ποσειδώνιος, ὡς ὑπὸ βάθους τῆς σελήνης οὐ περαιοῦται δι' αὐτῆς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς πρὸς ἡμᾶς* (während einer Sonnenfinsternis), *ἐλέγχεται καταφανῶς. . . . ἀπολείπεται τοίνυν τὸ τοῦ Ἐμπεδοκλέους, ἀνακλάσει τινὶ τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν σελήνην γίγνεσθαι τὸν ἐνταῦθα φωτισμὸν ἀπ' αὐτῆς. ὅθεν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ λαμπρὸν ἀφικνεῖται πρὸς ἡμᾶς, ὥσπερ ἦν εἰκὸς ἐξάψεως καὶ μίξεως ⟨δύο⟩ φώτων γεγενημένης, ἀλλ' . . . ἀσθενῆ καὶ ἀμυδρὰν ἀνάρροιαν ἴσχει πρὸς ἡμᾶς* (scil. *ἡ αὐγή*), *διὰ τὴν κλάσιν ἐκλυομένης τῆς δυνάμεως.* D. h. vorausgesetzt, daß an der beschienenen Fläche des Mondes eine 'Entzündung' und 'Vermischung' zwischen

[1] Wie vorsichtig man übrigens bei der Verwertung dieser nivellierenden Handbuchsarbeit sein muß, zeigt das daran anschließende: *τὴν δὲ σελήνην οὐκ ἴδιον ἔχειν φῶς, ἀλλὰ παρ' ἡλίου λαμβάνειν ἐπιλαμπομένην.* Was würde man daraus für Poseidonios schließen, wenn man nicht Plutarch und Kleomedes hätte!

[2] Auch die Poseidonische Erklärung für das Mondgesicht läßt sich aus Plutarch herausholen, 921 F: nach stoischer (d. h. Poseidonischer) Lehre ist der Mond ein *ἀέρος μῖγμα καὶ μαλακοῦ πυρός* (vgl. oben S. 344: *τῇ κράσει μαλακήν*), *εἶθ' οἷον ἐν γαλήνῃ φρίκης ὑποτρεχούσης τοῦ ἀέρος διαμελαίνοντος ἔμφασιν γίγνεσθαι μορφοειδῆ.* Also wie sich das Meer im Winde dunkel färbt, so die sich kräuselnde Oberfläche des Mondes. Denn sein Kern, eine Mischung von dunkelglimmendem Feuer, *πυρὸς ἀνθρακώδους οὐκ ἔχοντος ἔξαψιν* (S. 922 A) und Luft, ist von einer unregelmäßigen dünnen Luftschicht an der Oberfläche überzogen: *αὐτοὶ δὲ τὴν σελήνην σφαῖραν οὖσαν πυρὸς ἀέρα φασὶν ἄλλον ἄλλῃ διεσπασμένον περιέχειν . . . ἐπιπολῆς δηλονότι τῇ κυρτότητι ἐπικείμενον* (S. 922 C), womit zu verbinden S. 933 F: *οὐ γάρ ἐστι παντελῶς ἄδηλος ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν, ἀλλὰ διαφαίνει τινὰ χρόαν ἀνθρακώδη καὶ βλοσυράν, ἥτις ἴδιός ἐστιν αὐτῆς.*

den Ausstrahlungen zweier Lichtquellen anzunehmen wäre, so müßte eine stärkere Wärme- und Lichtwirkung des Mondes spürbar sein. Da sich Plutarchs Entgegnung gegen Poseidonios richtet, so muß dieser eine Theorie dieser 'Entzündung' und 'Vermischung' vorgetragen haben. Es ist keine andere Theorie als die durch Kleomedes für ihn bezeugte (s. P. S. 201). Aber hier verbindet sich mit dieser Theorie der 'Mischung' und 'Entzündung' auch, was in diesem Zusammenhang vor allem wichtig ist, die Lehre, daß infolge dieser Mischung, dieser 'Wandlung', dieses 'Affiziert-Werdens' der Mond nicht mehr als ein nur aktiver, sondern zugleich 'passiver' Weltkörper zu gelten habe. Kleomedes S. 182 Z.: *Τρίτη ἐστὶν αἵρεσις ἡ λέγουσα κιρνᾶσθαι αὐτῆς τὸ φῶς ἔκ τε τοῦ οἰκείου καὶ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς καὶ τοιοῦτον γίνεσθαι οὐκ ἀπαθοῦς μενούσης αὐτῆς ... ἀλλ' ἀλλοιουμένης ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς καὶ κατὰ τοιαύτην τὴν κρᾶσιν ἴδιον ἰσχούσης τὸ φῶς, οὐ πρώτως, ἀλλὰ κατὰ μετοχήν, ὡς διάπυρος σίδηρος κατὰ μετοχὴν ἴσχει τὸ φῶς οὐκ ἀπαθὴς ὤν, ἀλλὰ τετραμμένος ὑπ' αὐτοῦ.* Wie präzis hier jeder Ausdruck ist, lehrt der Vergleich eines Fragments des Meteorologischen Kompendiums:

Comm. in Arat. S. 127 M.	Areios Did. Fr. 32 Diels.
αἰθὴρ δὲ οὐσίας χύμα τὸ λεπτότατον, θερμὸν φύσει καὶ λαμπρόν, τὸ πρῶτον φῶς[1] *καὶ μὴ κατὰ μετοχὴν ἑτέρου γινόμενον. ἀὴρ δὲ οὐσία κούφη ζοφερά, κατὰ μετοχὴν δὲ γινομένη*[2] *θερμὴ καὶ φωτεινή.*	
⟨ἄστρον δὲ σῶμα⟩ θεῖον[3] *ἐξ αἰθέρος συνεστηκός, [ὃς ὢν] λαμπρὸν καὶ πυρῶδες,*[4] *οὐδέποτε στάσιν ἔχον, ἀλλ' ἀεὶ φερόμενον*[5] *κύκλῳ.*	*ἄστρον δὲ εἶναί φησιν ὁ Ποσειδώνιος σῶμα θεῖον ἐξ αἰθέρος συνεστηκός, λαμπρὸν καὶ πυρῶδες, οὐδέποτε στάσιν ἔχον ἀλλ' ἀεὶ φερόμενον ἐγκυκλίως.*

Wie *κατὰ μετοχήν* ein Terminus von weiterer Bedeutung ist, so offenbar auch *ἀπαθής*. Weshalb sonst würde dies so absichtlich hervorgehoben? Also ist der Sinn: der Mond ist nicht mehr ganz der 'Passivität' entrückt, *οὐκ ἀπαθής*, wie es die Sonne ist, wenn auch gewiß nicht so der Passivität unterworfen wie die Erde. Die '*πάθη*' des Luftreichs und der Erde zu erklären war die Aufgabe der Meteorologie. Jedoch bereits in solcher Weise wie der Mond der 'Wandlung' unterworfen und 'gemischt' sein ist 'Passivität'. Dasselbe mit den Worten des Plutarch: '*πάσχει' δέ τι καὶ τὸ μιγνύμενον.*

[1] Weil der Äther *τὸ πρῶτον φῶς* ist, so ist die Substanz der Seele *φωτοειδής* und *αὐγοειδής*; vgl. S. 189 u. 380 A. [2] correxi: *γινόμενον ἡ δὲ* V. [3] *θεῶν* V. [4] *λαμπρὸς καὶ πυρώδης* V. [5] *φερομένη* V.

οὐκέτι φυλάττει τὴν ἀπάθειαν. Auch er erkennt am Monde eine κατὰ πάθος μεταβολή. Folglich ist auch die Unterscheidung zwischen 'nicht passiven', also rein aktiven und passiven oder zum Teil passiven Himmelskörpern bei Plutarch von Poseidonios.

Gehen wir mit diesem Ergebnis an die eschatologische Theorie, die wir als die des Poseidonios aus Plutarchs Mythos gesondert haben. Es ist kein Zweifel, daß dieselbe Theorie des Poseidonios, die der kosmologischen Erörterung Plutarchs zugrunde liegt, hier in den eschatologischen Problemkreis überführt wird. Lassen wir die Moiren und das mythologische Gewand, so steht da (945 C): von der Sonne kommt die Urkraft oder das Prinzip der Zeugung (τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως), der Mond verbindet und 'mischt' (συνδεῖ καὶ μίγνυσι), die Erde hat am meisten Teil am Zufall (τύχη). Denn (!) das 'Unbeseelte' (d. h. zugleich die Erde: nach derselben Theorie, die S. 335 f. als Poseidonisch sich erwies; τοῦ μὲν μεσαιτάτου σχεδὸν πάντων ὄντος ἀψυχοτάτου sagt Katrarios) ist abhängig (unvermögend) an sich und durch anderes erleidend (passiv), der Nus (d. h. die Sonne) ist unaffizierbar und souverän, 'gemischt' und in der Mitte stehend ist die Seele, wie der Mond eine 'Vermengung' und 'Vermischung' ist zwischen dem Unteren und Oberen und sich zur Sonne verhält wie die Erde zum Monde: τὸ γὰρ ἄψυχον ἄκυρον αὐτὸ καὶ παθητὸν ὑπ' ἄλλων, ὁ δὲ νοῦς ἀπαθὴς καὶ αὐτοκράτωρ· μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἡ ψυχὴ καθάπερ ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον, ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην.

Unmöglich kann es auf Zufall beruhen, daß 'Mischung' und Teilhaben an der 'Passivität', μικτόν und παθητόν, hier in derselben inneren Beziehung zueinander stehen wie in der zuvor entwickelten kosmologischen Theorie: gibt diese Theorie doch einzig und allein den Schlüssel zum Verständnis dieser bisher unverständlichen Spekulation. Die Dunkelheit Plutarchs beruht darauf, daß er die Zwischenglieder überspringt. Jetzt ist es nicht mehr schwer, sie zu ergänzen. Wie ihrer Substanz nach Sonne, Mond und Erde, Nus, Seele und Leib das eine je dem anderen entsprechen, wie der Leib in die Erde, die Seele in den Mond, der Nus in die Sonne, aus der er hervorgegangen, sich wieder auflöst, so entsprechen einander auch ihre Eigenschaften, Wirkungen und Kräfte. Wie der Nus ἀπαθής und αὐτοκράτωρ ist, so auch die Sonne. Wie der Leib am meisten der τύχη unterworfen ist, so auch die Erde. Wie die Seele, d. h. der um das παθητικόν bereicherte Nus, gemischt ist aus ἀπάθεια und πάθος, in der Mitte stehend zwischen 'Herrschaft' und 'Zufall', so auch der Mond. Mit dem παθητικόν 'mischt' sich der Nus, indem er die Seele hervorbringt, ebendarum in der Mondregion, weil auch des Mondes

Wesen eben darin zu erblicken ist, daß ihm um seiner 'Gemischtheit' willen die Bezeichnung *οὐκ ἀπαθής* gebührt. Dem Makrokosmos wird das Licht des Mikrokosmos eingesetzt, damit er bis in alle Fernen sich erhelle. Nus, *πάθος, τύχη, αὐτοκράτωρ, ἀπαθής* sind an sich viel mehr psychologische und ethische als physikalische Begriffe. Und doch werden sie mit den Weltkörpern zu deren Charakteristik so verbunden, daß darin das Weltwesen sich darstellt: mit der inneren Erfahrung wird die äußere Welt durchleuchtet. Darum auch dies Schillernde an diesen Prädikaten. Indem sie ins Physikalische, ins Ethische, ins Psychologische, ins Theologische sich färben — man vergleiche, was ich P. S. 124 geschrieben habe —, ordnet ihre Farbenskala sich zu einem Übergang vom Stoff zum Geist, vom Element zu Gott. Der Poseidonische Ursprung dieser Eschatologie ist damit so sicher bewiesen, daß man von ihr aus weiterschließen kann: da bei Cicero de nat. deor. II 56, ebenso wie in dieser Eschatologie, im Gegensatz zu der 'Vernunft' der Himmelswelt, die Erde als der am meisten der '*τύχη*' unterworfene Weltkörper erscheint — nulla igitur in caelo nec 'fortuna' nec temeritas —, so muß auch dies Kapitel Poseidonisch sein; folglich auch die Planetenliste, folglich alles, was wir S. 128 ff. erschlossen haben.

Am Ende ist man klüger als am Anfang. Hätte man beachtet, was für Worte Poseidonios in den Mund nimmt, um den Mond herabzusetzen, wie er von seiner Trübheit, Trägheit, Weichheit, seiner Schwäche (*ἀσθένεια*) und seinem 'Erleiden' (*πάθος*) redet, wie geflissentlich er ihn in einen Gegensatz zur Sonne und zur Aktivität des reinen Äthers rückt, sogar zu dessen 'Hefe' macht, so hätte man vielleicht schon eher sich bedacht, um einer windigen Hypothese über die Quelle der Tuskulanen willen anzunehmen, dieser selbe Poseidonios habe gerade in der Mondregion, im reinen Element den reinen und von allen Leidenschaften, Makeln, *πάθη* erlösten Seelen höchste Vollendung und letzte Seligkeit verheißen. Aber diese Herabsetzung des Mondes ist auch eine Folge der Entdeckung der Entfernungen des Himmels. Trüber, schwächer, 'hefiger' als alle anderen Gestirne ist der Mond nicht für den Augenschein, wohl aber wenn man anfängt zu bedenken, daß, gemessen an der Dimension der Sonne und der Fixsterne, die Erde nicht größer als ein Punkt ist und der Mond so erdennah, daß er sich nicht mehr auf dem gleichen Rang wie die sechs übrigen Planeten zu behaupten vermag. Sein Lauf wird 'träge', mit der Geschwindigkeit der übrigen verglichen. Nun aber wird ein Jenseits, das nach oben mit dem Monde abschließt, zuletzt doch immer an eine nicht allzu disproportionierte Teilung in zwei Räume denken lassen: Luft und Äther. Einer solchen Teilung aber widerstritt das astronomische Himmelsbild. Die ganze

irdische Region, dies kleine Ineinander dichterer und dichterer Sphären, das bis an den Mond als seine Grenze reichte, dieser kompakte, feste, schwere, kleine, harte, starre, unbeseelte Mittelpunkt des Alls, in dem sonst alle Körper von der größten Leichtigkeit, Feinheit und Geistigkeit zu sein schienen, stellte in den Raumverhältnissen des Kosmos nicht mehr etwas dar, was sich als Welt der Ätherwelt vergleichen ließ. Man muß dies Weltbild, wie es Kleomedes vor uns hinstellt, wie es Poseidonios sich vor Augen hielt, sich selbst vor Augen halten, um sich in die kosmologischen Probleme zu versetzen, denen Poseidonios auch in seiner Eschatologie sich gegenüber fand. Daß seine Lehre von der Herabkunft und den Schicksalen der Seelenkräfte über diese kleine und gedrängte Welt bis an den Mond hinausginge, verlangte, wie wir nachträglich erkennen, schon dies Weltbild. Die Beweise für die Beseeltheit, die Vernunft, den Nus der Himmelskörper (s. S. 78 ff.), haben, wie wir jetzt erkennen, nicht allein der Theologie gedient, auch für die Eschatologie sind sie die Grundlegung. Einer Vernunftwelt ungeheurer Dimensionen stand ein kleines Rund irrationaler Kräfte gegenüber. Wenn das Göttliche in dieser kleinen Welt aus jener großen stammte: wie konnte die Lehre von der Herabkunft und der Rückkehr dieses Göttlichen in der Region des Mondes eine unüberschreitbare Schranke sich errichten?

Nun aber ist das hier geschilderte Himmelsbild dasselbe, das auch Plutarch in seinen kosmologischen Betrachtungen darstellt. Über Tiefe und Erdennähe des Mondes handelt S. 925 B ff.: *ὁρῶντες ἀπωσμένην τῆς ἄνω περιφορᾶς μυριάσι σταδίων τοσαύταις καὶ ὥσπερ εἰς βυθόν τινα καταδεδυκυῖαν.* Es folgen Berechnungen der Astronomen, Angaben aus Aristarchs Schrift 'Ueber Größen und Entfernungen', die höchste aller Schätzungen des Mondabstandes wird verglichen, um zu zeigen, daß auch sie dies Weltbild nicht verändere — nach einem Verfahren, das an die Berechnungen in *περὶ Ὠκεανοῦ* erinnert, s. P. S. 196 — und geschlossen: sofern man die Wesen nach dem Ort einteilen darf (d. h. zwischen Ort und Wesen ein festes Verhältnis annehmen), gehört der Mond, nach Nähe und Verwandtschaft, zur Region der Erde; seiner Tiefe entspricht seine Schwere (vgl. P. S. 202). Ließ bereits das Material auf Poseidonios schließen, so ergibt sich dieser Schluß erst recht aus dessen philosophischen Verwertung (vgl. P. S. 205): *οὕτως ἀπῴκισται τοῦ ἡλίου διὰ βάρος καὶ τοσοῦτο τῇ γῇ προσκεχώρηκεν, ὥστε, εἰ τοῖς τόποις τὰς οὐσίας διαιρετέον, ἡ γῆς μοῖρα καὶ ὥρα* (*χώρα* Turnebus) *προσκαλεῖται σελήνην καὶ τοῖς περὶ γῆν πράγμασι καὶ σώμασιν ἐπίδικός ἐστι κατ' ἀγχιστείαν καὶ γειτνίασιν.* 'Sofern man die Wesen nach dem Ort einteilen darf': wir wissen, daß diese Voraussetzung nicht weniger der Poseidonischen Theologie als Eschatologie zugrunde lag. Es ist wohl möglich, daß dies alles in dem-

selben großen Werk gestanden hat: Physik und Astronomie sind auch die Grundlagen der Eschatologie.

Ja sehen wir genauer hin, so blickt auch bei Plutarch durch seine kosmologischen Erörterungen das Problem der Eschatologie schon längst versteckt hindurch. *Σῶμα, ψυχή* und *νοῦς* erscheinen bereits S. 926 C, bei der Frage: wie gerät das Obere, Leichte, Schnelle, Feurige hinunter in das Schwere, Tiefe, Kalte, Starre? Ist das nicht 'wider die Natur'? *Αὐτὴ δ' ἡ ψυχὴ ... οὐ παρὰ φύσιν* (dies gehört nun freilich dem Gesprächsproblem an: *θέντες, εἰ βούλει, παρὰ φύσιν ἐν οὐρανῷ τοῖς γεώδεσι τὰς κινήσεις ὑπάρχειν*) *τῷ σώματι συνεἷρκται βραδεῖ ταχεῖα καὶ ψυχρῷ πυρώδης, ὥσπερ ὑμεῖς* (die Stoiker) *φατε, καὶ ἀόρατος αἰσθητῷ; διὰ τοῦτο οὖν σώματι ψυχὴν μὴ λέγωμεν εἶναι μηδὲ νοῦ χρῆμα θεῖον ὑπὸ βρίθους ἢ πάχους ... εἰς σάρκας ἥκειν καὶ νεῦρα καὶ μυελοὺς καὶ παθέων μυρίων μεστὰς ὑγρότητας;* Aber dies scheinbare *παρὰ φύσιν* ist in Wahrheit das Naturgemäße, *κατὰ φύσιν*, da der Kosmos seinem Wesen nach Gemeinschaft, Mischung, Fügung und Vereinigung ist: *κοινωνία, ἁρμονία, σύγκρισις ἑτέρου πρὸς ἕτερον* (926 F). Absonderung, Getrenntheit wäre Verlassenheit von Gott, wäre der Tod: *ὡς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἄπεστι, κατὰ Πλάτωνα* (Zitat nicht identifiziert), *τουτέστιν, ὡς ἔχει τὰ σώματα νοῦ καὶ ψυχῆς ἀπολιπούσης.* Auch hier wieder diese Dreiheit: *σῶμα, νοῦς, ψυχή.* Plutarchisch zwar ist das Problem: ist nicht der Mond, als erdartiger, fester Körper, 'wider die Natur'? Doch stoisch sind die Anschauungen und Begriffe, mit denen Plutarch das antistoische Dogma rechtfertigt.

Durch das Weltbild sind die äußeren Daten dieser Eschatologie gegeben. Ueber seine inneren haben wir geredet. Indem Aeußeres und Inneres zusammentrifft, erbaut sich das System.

Weitere Folgerungen für die Benutzung des Poseidonios durch Plutarch ergeben sich nunmehr von selbst. Aus Poseidonios stammt z. B. das Alkmanzitat 940 A und seine Umgebung (Beweis für die feuchte Elementarkraft des Mondes), aus demselben die 'paradoxen' Beispiele für das Gesetz der Gravitation S. 924 A f. (vgl. oben S. 125 Anm.), und aus demselben endlich auch die Theorie des Lichtes S. 930 F, die wieder mit Galen, de placitis Hippocratis et Platonis S. 616 Müller übereinstimmt: *ψαύουσα (ἡ ἡλιακὴ αὐγή) τοῦ ἄνω πέρατος αὐτοῦ (τοῦ ἀέρος) δίδωσιν εἰς ὅλον τὴν δύναμιν*, wo weiter der ganze Vergleich zwischen der mikrokosmischen und makrokosmischen *ὄψις* aus derselben Quelle stammt (vgl. oben S. 191: es ist der Raummangel, der mir verbietet, diese ganze Theorie nun darzustellen). Beweisend ist vor allem Plutarch 922 E: *μάλιστα δὲ φωτὸς ἂν ἐπιψαύσῃ μόνον (ὁ ἀήρ), ὥς φατε, καὶ θιγῇ, δι' ὅλου τρεπόμενος ἐκφωτίζεται*, verglichen mit Galen S. 637 Müller: *καὶ*

μὲν δὴ καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς αὐγῆς αὐτῷ τῷ ψαῦσαι μόνον ὁ πᾶς ἀὴρ ἀθρόως ὁμοιοῦται, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπὸ τοῦ χρώματος αὐτίκα μεταβάλλεται. Es ist dieselbe Theorie des Lichts, die dann wieder Plutarch, nach seiner kritischen Manier, gegen des Poseidonios eigene Theorie vom Mondlicht ausspielt, 930 F: ἀλλ' εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἔψαυε περιών (die Sonne den Mond), ὅλην ἀναπίμπλασθαι καὶ δι' ὅλης τρέπεσθαι τῷ φωτὶ ... ἦν προσῆκον. ὅπου γὰρ οἶνος ὕδατος θιγὼν κατὰ πέρας, καὶ σταγὼν αἵματος εἰς ὑγρὸν ἐμπεσόντος, ἀνέχρωσε πᾶν ἅμα ... φοινιχθέν· αὐτὸν δὲ τόν ἀέρα λέγουσιν οὐκ ἀπορροαῖς τισιν οὐδ' ἀκτῖσι μεμιγμέναις ἀλλὰ τροπῇ καὶ μεταβολῇ κατὰ νύξιν ἢ ψαῦσιν ἀπὸ τοῦ φωτὸς ἡλιοῦσθαι. Auch die Folgerungen, die wir S. 188 ff. zogen, werden hierdurch bestätigt.

Zu S. 366. Die hermetischen Schriften findet man jetzt gesammelt und z. T. kommentiert in den Hermetica von Walter Scott, Oxford 1924 f. (Sehr problematisch bleibt die Textrestitution.)

Zu S. 370. Bickel, Philol. 33 (1924) S. 360 sucht die Pliniusstelle aus dem Neupythagoreismus zu erklären. Dazu verquickt er erstens die Prädikation der Sonne (§ 13) mit der Prädikation des mundus (§ 2) und der Gottheit (§ 14), als ob alle derselben Herkunft seien. Zweitens zitiert er Zeller: „Die altpythagoreische Lehre vom Zentralfeuer war vom späteren Pythagoreismus in der Richtung umgebogen worden, daß die Sonne an dessen Stelle als Weltseele getreten war (Zeller III 2⁴ S. 135)." Zeller selber schreibt: „Einzelne kombinieren auch die Weltseele mit dem Zentralfeuer, an dessen Stelle auch wohl die Sonne (bei Kleanthes der Sitz des ἡγεμονικόν) tritt." Da steht nun freilich nichts von 'Richtung' und von 'umbiegen': was das Richtigere sein dürfte. Die 'einzelnen' sind: 1. der Pythagoreer Alexanders, Diog. Laert. VIII 27 (gemeint ist seine Lehre von dem lebenzeugenden Sonnenstrahl, die aber keineswegs notwendig eine Lehre von der Sonne als der 'Weltseele' erfordert), 2. die unten zu S. 372 angeführte Stelle des Hippolytos, d. h. eine späte Ausdeutung, die einer pythagoreisierenden Gnosis angehört. Drittens beruft sich Bickel auf den Epicharm des Ennius. Aber ist Epicharms Physik pythagoreisch? Und steht in dieser Physik vielleicht etwas von 'medius fertur', 'amplissima magnitudine', 'temporum, terrarum, siderum rector', 'animus mundi' usw.? Oder kommt darauf so gar nichts an? Epicharm lehrt lediglich, der Mikrokosmos Mensch sei aus den vier makrokosmischen Elementen Erde, Wasser, Luft, Feuer (Sonne) gebildet: eius (agri culturae) principia sunt eadem quae mundi esse Ennius scribit: „aqua terra anima et sol." — „terra corpus est, at mentis (Nominativ) ignis est." — Itaque Epicharmus dicit de mente humana; ait: „istic est de sole sumptus ignis." idem solem „isque totus mentis est." (Ennius fr. 47 f. Vahlen). D. h. es

handelt sich bei Epicharm, der Richtung nach, um eine Projektion des Makrokosmos in den Mikrokosmos, nicht des Mikrokosmos in den Makrokosmos; nicht darum, daß aus dem mikrokosmischen Wesen, aus der organischen Natur Form, Wesen und Zusammenhang des Makrokosmos sich erkläre. Was dagegen hat die Prädikation 'mens mundi' zu bedeuten? Vielleicht ist es der Mühe wert, darüber nachzudenken. Aber auch ohne Nachdenken: als Urheber der Himmelstheorie, die der Plinianischen Prädikation zugrunde liegt, werden uns 'Physiker' und 'Stoiker' genannt. Ist es erlaubt, darunter Neupythagoreer zu verstehen?

Mir ist um Allgemeineres zu tun. Wie Bickels Aufsatz zeigt, kennt man noch immer einen Poseidonios, der so sehr 'Eklektiker' sei, daß es 'oft schwer' sei, 'das neupythagoreische und das von Poseidonios beeinflußte Schrifttum auseinanderzuhalten'; einen Poseidonios, der 'eben nur Mitläufer, nicht Ursprung ist'. Fragt man: woran erkennt man ihn denn dann? so ist die Antwort: eben daran, daß man ihn nicht unterscheiden kann. Verschwommenheit ist die Methode, ihn zu erfassen.

Zu S. 372. Auch der spätantike Pythagoreismus gibt der Sonne einmal diesen Titel, Hippolytos Elenchos VI 28: *δημιουργὸν δὲ εἶναι τῶν γενομένων πάντων φησὶν ὁ Πυθαγόρειος λόγος τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον, καὶ ἐστηρίχθαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχήν· ὥς φησιν ὁ Πλάτων* [*πῦρ γάρ ἐστιν· ἥλιος ψυχή, σῶμα σελήνη*: astrologische Anmerkung: vgl. S. 375 Anm.]· „*χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο* . . ." (Tim. 31 B, auf Helios gedeutet). Als Geometer, fährt Hippolytos fort, zerlegt Helios den Himmel in die zwölf Tierkreiszeichen. (Die Textänderungen Wendlands, Diels' und Roepers erübrigen sich.)

Um von den Zeichen einer späten Nachwirkung des Poseidonios nur noch eines zu nennen: ein Fragment aus den Chaldäischen Orakeln (Proklos in Rempubl. II 220, 14 Kroll) lautet: *τὸ ἡλιακὸν πῦρ κραδίης τόπῳ ἐστήριξεν*. Man wird hier ebensowenig eine eigentümliche Chaldäerlehre erkennen, wie in dem anderen Fall eine eigentümliche Pythagoreerlehre.

Da wir bei den Nachwirkungen sind, so sei noch auf ein Gedicht des Psellos hingewiesen, das auf neuplatonische Art in Sonne, Mond und Erde, Licht, Abglanz und Dunkel Urbilder und Gleichnisse des Nus, der Seele und des Leibes wiederfindet (Michael Psellus, de operatione daemonum ed. Boissonade, Nürnberg 1835, S. 56).

Zum Schluß. Über Motivforschung und Quellenforschung wäre noch ein Wort zu sagen. Nehmen wir das sogenannte *Σύνδεσμος*-Motiv. Syndesmos bedeutet bei Nemesios die Vereinigung des Intelligiblen und des Materiellen; in der peripatetischen Elementen-

theorie den in sich geschlossenen, in sich selbst zurückkehrenden Ring der *μεταβολή*; bei Cicero de nat. deor. II 116 (vgl. S. 175) bedeutet vinculum ein von außen um die Körper angelegtes, fest umschließendes Band: mit ihm wird auf ihre erhaltende Wirkung hin die Gravitation verglichen (vinculo circumdato). Der Hermetiker gebraucht *συνδεῖ* von der Attraktion und Repulsion der Sonne (s. S. 367), Plutarch gebraucht es vom Monde (s. S. 348), andere wieder und wieder anders (vgl. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 102 ff.). Nicht anders ist es mit *ἁρμονία, χορεία* der Gestirne usw. Es liegt im Wesen des Motivs selbst, da es ein Formelement ist, dessen Natur es ist, sich durch die verschiedensten Inhalte, Stoffe, Systeme, Weltansichten hindurchzuziehen, daß es für quellenkritische Untersuchungen nicht zu verwenden ist. Ein *οὐ μακρὰν τοῦ θείου* (vgl. S. 199) kann ebenso christlich wie stoisch-pantheistisch sein. Der in seine Ausdrucksatome zerlegte, zu Motivpräparaten sezierte Inhalt eines Kapitels, wie soll er das Wesen einer Lehre zu erkennen geben? Endlich muß einmal gesagt werden, daß Arbeiten wie die von Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, trotz, ja wegen ihres Fleißes, was die Beziehung auf Poseidonios anlangt, ihren Titel zu Unrecht führen. Die Verquickung zwischen Motiv- und Quellenforschung hat über die Poseidoniosfrage nicht nur eine unsägliche Geistlosigkeit gebreitet, sie hat auch, wie sich klarer und klarer herausstellt, auf allen Gebieten bisher versagt. Weil Quellenerforschung eine umgrenzte und exakte Aufgabe bedeutet, wird sie eine Sache der Routine, der Erfindung bleiben und des Glücks.

NAMEN- UND SACHREGISTER

STELLENREGISTER

I. BEZEUGTE FRAGMENTE DES POSEIDONIOS

II. DAS ÜBRIGE

DRUCKFEHLER

S. 18 Zeile 2, 5 u. 9 von oben lies statt Aëtius: Areios.
S. 30, 16 v. o. lies: 7, 334 a.
S. 37, 4 v. u. statt Alexander: Simplikios.
S. 59, 17 v. u.: III 17.
S. 64, 9 v. u. statt Mangel an Pflege: Fahrlässigkeit des Baues; 'dermaleinst' zu streichen.
8. 122, 9 v. u. statt erste: zweite.
S. 124, 5 v. u. lies: S. 52 Z.
S. 130 A. 2 v. u.: S. 154 Z.
S. 136, 14 v. o.: III 9, 24.
S. 137, 14 v. o.: III 11, 28.
S. 147, 13 v. o. lies: II 50, 7.
S. 158 A. 1: II 6, 17.
S. 160, 1 v. u.: V.
S. 192 A., 1 v. u. statt Sextus: Galen.
S. 200, 11 v. u.: I 116.
S. 202, 4 v. u.: S. 103.
S. 234 A., 4 v. o.: sanktionierten.
S. 237: die Anm. ist zu streichen.
S. 238, 10 v. o. statt Antipater: Diogenes.
S. 270, 10 v. u. statt Traummantik: Traumdeutung.
S. 339, 14 v. u. statt Abschwellen: sich Lösen.
S. 355, 2 v. u.: Lenkung.
S. 380, 4 v. u. statt *νῷ*: *τῷ*.

